Regd. # SC-1177

کتاب ''شعر اقبال اور تصوف'' کا ایک تنقیدی

جائزہ

سید علیم اشرف جائسی

جمعیت اشاعت اہلسنت پاکستان

نور مسجد کاغذی بازار کراچی ۷۴۰۰۰

کتاب ''شعر اقبال اور تصوف'' کا ایک تنقیدی

جائزہ

سید علیم اشرف جائسی

ناشر

جمعیت اشاعت اہلسنّت (پاکستان)

نور مسجد، کاغذی بازار، میٹھادر، کراچی، فون:32439799

نام کتاب : کتاب ''شعر اقبال اور تصوف'' کا ایک تنقیدی جائزہ

مصنف : سید علیم اشرف جائسی

سن اشاعت : رجب المرجب ۱۴۳۳ھ/ جون ۲۰۱۲ء

تعدادِ اشاعت : ۳۲۰۰

ناشر : جمعیت اشاعت اہلسنّت (پاکستان)

نور مسجد کاغذی بازار میٹھادر، کراچی، فون:32439799

خوشخبری: یہ رسالہ website: www.ishaateislam.net پر موجود ہے۔

پیش لفظ

زیر نظر کتاب ''جائزہ'' کتاب ''شعر اقبال اور تصوف'' کا تنقیدی جائزہ ہے، جس کے مصنف حضرت علامہ مولانا سید علیم اشرف جائسی اشرفی مدظلہ العالی ہیں۔ اس کتاب کو شائع کرنے کا شرف پاکستان میں جمعیت اشاعت اہلسنّت (پاکستان) کو حاصل ہوا، جب کہ یہ کتاب ۲۰۰۲ء میں حضرت کے اپنے ادارے دار العلوم جائس یوپی سے شائع ہو چکی ہے۔

اس کتاب میں در اصل ان اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے جو تصوّف کے معترضین مختلف انداز میں اہلِ تصوّف پر وار کرتے ہیں اور اس کتاب میں بھی دانشوری کے نام پر تصوّف مخالف تحریک کے اعتراضات کے جوابات ہیں۔

حضرت مولانا علیم اشرف صاحب مدظلہ العالی کی ایک اور تصنیف تصوّف اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے جمعیت اشاعت اہلسنّت نے اس سے قبل شائع کی تھی، جس میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ پر ان کی کُتُب میں تحریفات کے ذریعے تصوّف پر اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔ یہاں دانشوری کے نام پر اقبال کے شعر کی آڑ میں جزوی اختلاف کو کلی اختلاف وتصوّف سے مطلقاً بے زاری پر محمول کر کے اعتراض کیا جس کا جواب ڈاکٹر مولانا علیم اشرف صاحب نے دیا ہے۔

کتاب کے شروع میں عوام کی دلچسپی کے لئے تصوّف کی تعریف وادوار مختلفہ میں تصوّف کے مختلف اسماء وانداز پر بحث سیر حاصل میں ہے، ساتھ ہی آخری حصہ تصوّف اور چند بے عملیوں کے حوالے سے قابل دید ہے۔

جب کہ قرآنی استدلالات ولغوی اختلافات پر جس منطقی انداز میں عاصم علی مصنف ''شعر اقبال وتصوّف'' کا رد کیا ہے علمی حلقہ کے لئے دلچسپی کا باعث ہے۔

اراکینِ جمعیت اشاعت اہلسنّت ڈاکٹر علیم اشرف جائسی کے لئے دعا گو ہے کہ ''اللہ

کرے زورِ قلم اور زیادہ'' اور ساتھ ہی علم و عمر میں خیر و برکت عطا فرمائے۔

جمعیت اشاعت اہلسنّت (پاکستان) اسے اپنے سلسلہ مفت اشاعت ۲۱۸ پر شائع کرنے کا اہتمام کر رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اہل جمعیت اشاعت اہلسنّت کی خیر فرمائے اور دن دوگنی اور رات چوگنی ترقی عطا فرمائے۔

الفقیر ابو حماد محمد مختار اشرفی

(ناظم تعلیمات جامعۃ النور، کراچی)

انتساب

علی کرم اللہ وجہہ کے نام نامی

جن کا فرمان ہے

''الناس أعداء لما جهلوا''

(لوگ جس سے ناواقف ہوتے ہیں اس کے دشمن ہوتے ہیں)

شاہ ولی اللہ محدث دھلوی کا ارشاد گرامی

" و ليس منا من لم يتدبر فى كتاب الله ، و لم يتفهم حديث نبيه ﷺ، و ليس منا من ترك ملازمة العلماء أعنى الصوفية الذين لهم حظ من الكتاب والسنة ، أو الراسخين فى العلم الذين لهم حظ من الصوفية ، أو المحدثين الذين لهم حظ من الفقه ،أو الفقهاء الذين لهم حظ من الحديث - و أما الجهال من الصوفية والجاحدون للتصوف فأولئك قطاع الطرق ولصوص الدين ،فإياك و إياهم "

(وہ ہم میں سے نہیں جس نے اللہ کی کتاب میں غور وفکر نہیں کیا ، اور نبی کریم ﷺ کے فرمان میں فہم وبصیرت حاصل نہیں کی ۔ وہ ہم میں سے نہیں ہے جس نے ایسے علماء کی صحبت و رفاقت ترک کردی ہو جو صوفیہ ہیں اور جنھیں کتاب وسنت میں مہارت حاصل ہو، وہ ہم میں سے نہیں ہے جو ایسے علمائے راسخین سے کنارہ کش ہوگیا جو تصوف آگاہ ہیں ، وہ ہم میں سے نہیں ہے جس نے ایسے محدثین کی ہمنشینی چھوڑ دی جنھیں فقہ سے وافر حصہ ملا ہے ، اور ایسے فقہا کی رفاقت ترک کردی جن کی حدیث پر نظر ہے ۔ باقی رہے جاہل صوفیہ اور منکرین تصوف تو وہ دونوں چور اور دین کے رہزن ہیں ان سے بچ کر رہو)

(التفہیمات الالہیہ، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

و کم من عائب قولا صحیحا و آفته من الفهم السقیم

متنبیؔ کا یہ شعر معارضین تصوف پر پوری طرح صادق آتا ہے۔ اسلام دشمنی، ظاہر پرستی، فکری وراثت، جماعتی زعم تعصب اور نام نہاد ''دانشوری'' کا اظہار تصوف مخالفت کے دوسرے اہم محرکات ہیں۔ تصوف پر لگائے جانے والے تمام الزامات چار محور پر گردش کرتے ہیں:

۱۔ تصوف کا سرچشمہ غیر اسلامی ہے۔

۲۔ تصوف افیون ہے، جو زندگی سے گریز کی تعلیم دیتا ہے۔

۳۔ تصوف علم و دانش سے متحارب ہے اور ناخواندہ لوگوں کا طریقہ ہے۔

۴۔ تصوف نے مشرکانہ عقائد اور بدعتوں کی ترویج و اشاعت کی ہے۔

پیش نظر کتاب میں ان الزامات کا حسب موقع جائزہ لیا گیا ہے۔

یہ دعوی ہرگز نہیں کیا جاسکتا کہ بنام تصوف نظری یا عملی طور پر جو کچھ ہمارے سامنے ہے اس میں کچھ بھی قابل اعتراض نہیں ہے، بلکہ یہ دعوی حدیث، تفسیر اور فقہ کسی بھی علم و فن کے بارے میں نہیں کیا جاسکتا۔ بلا شبہ تصوف میں اسلام دشمنوں نے بہت سی دسیسہ کاریاں اور تحریفات کی ہیں، بعض حضرات نے حسن نیت اور اخلاص کے ساتھ بھی اس میں ایسے فلسفیانہ مسائل اور غیر اسلامی عناصر کو داخل کر دیا ہے جو اس کی روح کے منافی ہیں۔ اور ان سب پر مستزاد وہ جاہ پرست ہیں جنھوں نے طلب دنیا کی غرض سے اس چشمۂ صافی کو آلودہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان جاہل، بے عمل اور نام نہاد صوفیہ نے تصوف کو بدنام کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔

مخالفین تصوف نے انھیں پہلوؤں کو ذریعہ و وسیلہ بنا کر تصوف کو اپنے لعن وطعن کا نشانہ بنایا ہے۔ ان حضرات نے، جن میں مسلمان اور غیر مسلم سبھی ہیں، اپنے پیش نظر تو غیرِ تصوف کو رکھا اور ہدفِ تنقید تصوف کو بنایا۔ تصوف میں ہونے والی تحریفات اور دسیسہ کاریوں، دخیل مسائل اور نام نہاد صوفیہ کے اعمال کو دلیل بنا کر تصوف کو بدنام کرنے کی کوشش نہ صرف علم و دانش، حق و صداقت اور امانت و دیانت کے خلاف ہے، بلکہ لاکھوں لاکھ بندگان خدا کو تصوف کے ثمرات و

برکات سے محروم رکھنے کا سبب بھی ہے۔ یہ عمل بالکل ویسا ہی ہے، جیسے کوئی اسرائیلیات، موضوعات اور فقہی حیل اور رخصتوں کے حوالے سے شریعت اسلامیہ کو مورد الزام ٹھہرائے، یا مسلمانوں میں رائج بعض غیر اسلامی رسم ورواج کی بنیاد پر یہ دعوی کرے کہ اسلام ان اعمال قبیحہ کی تعلیم دیتا ہے۔ یا مسلمانوں کی موجودہ پستی، رجعت پسندی، جہل، بے عملی، پسپائی، پژمردگی، مہجوری، انفعالیت، اور غفلت وغیرہ کے لئے اسلام کو ذمہ دار قرار دے۔

زیر نظر صفحات میں جناب ڈاکٹر سید عاصم علی صاحب کی کتاب ''شعر اقبال اور تصوف'' کا تین پہلوؤں سے جائزہ لیا گیا ہے: اسلامیات، منطقی دلائل اور لغوی تعبیرات اور تصوف کی ترجمانی۔ ابتدا میں ایک تحلیلی و تجزیاتی تمہید ہے اور آخر میں کتاب میں موجود بعض دعووں کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ افادے کی غرض سے اصل موضوع سے قبل تصوف کا ایک مختصر سا تعارف بھی شامل کرلیا گیا ہے۔

یہ جائزہ انتہائی عجلت اور ہجوم کار کے درمیان تحریر کیا گیا ہے، لہذا ممکن ہے کہ بعض اہم جوانب نظر انداز ہو گئے ہوں، یا ان پر کم توجہ دی گئی ہو، اور اس کے برعکس کم اہم موضوع پر زیادہ توجہ ہو گئی ہو۔ بعض موضوعات مکرر ہو گئے ہوں، کہیں کہیں 'خطابیات' کی کثرت ہو گئی ہو، موضوعات کی ترتیب اور ان کے باہمی ربط اور زبان و بیان میں بھی کچھ کمی رہ گئی ہو۔ لیکن ان سب کے لئے میری بے بضاعتی اور عجلت کے ساتھ ساتھ 'جواب' کے فطری تقاضے اور اصل کتاب بھی ذمہ دار ہے جس میں یہ سارے اوصاف موجود ہیں۔

یہ صفحات حضرت امین ماموں قبلہ (ڈاکٹر سید امین اشرف کچھوچھوی، سابق استاد شعبۂ انگریزی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) کی ترغیب وحکم کی تعمیل میں سپرد قلم کئے گئے ہیں جنھیں ابتدا میں صرف ایک مختصر مضمون کی شکل میں تحریر کرنا چاہتا تھا، لیکن دار العلوم جائس کی مجلس اہتمام کی خواہش پر قدرے مفصل کر کے کتابچے کی صورت دے دی گئی ہے، دار العلوم نے اس کی اشاعت کا ذمہ بھی لے لیا ہے، میں اپنے دیرینہ علمی معاون بھائی احسان (پورٹ لوئس، ماریشس) سمیت جملہ معاونین کا شکر گزار ہوں۔ جزاھم اللہ جمیعا خیرا۔

آخر میں عرض کرتا چلوں کہ ان صفحات کے ذریعے نہ کسی کا رد مقصود ہے، اور نہ کسی کی دل

شکنی، صرف احقاق حق اور امانت علمی کے جذبے سے یہ کام کیا گیا ہے۔ لیکن بایں ہمہ اگر میں اپنی نفسانیت میں گرفتار ہوکر یا کتاب کے استفزازی اسلوب کا شکار ہوکر کسی کی تکلیف یا تخفیف کا باعث بنا ہوں تو اس کے اپنے رب سے اور سب سے معذرت خواہ ہوں۔

ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اِذ هديتنا و هب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب

سید علیم اشرف جائسی

علی گڑھ

۱۷/۱۰/اکتوبر ۲۰۰۲ء

حقیقت تصوف

قرآن مقدس نبی کریم ﷺ کی بعثت کا مقصد بیان کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے کہ:
﴿لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ اِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ آيَاتِهٖ وَ يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران:۱۶۴)، بیشک اللہ تعالیٰ نے مومنین پر احسان فرمایا کہ انکے درمیان انھیں میں سے ایک رسول بھیجا جو ان پر اسکی آیات کی تلاوت فرماتا ہے، انھیں پاک کرتا ہے، اور کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ آیت مذکورہ میں سہ گانہ کار نبوت کا ذکر کیا گیا ہے، (۱) تلاوت آیات، (۲) تزکیہ نفس، (۳) اور تعلیم کتاب و حکمت۔ اگر 'تلاوت آیات' سے مراد آیات و احکام الٰہیہ کی بندوں تک تبلیغ و ترسیل ہے، اور بظاہر یہی مراد معلوم پڑتا ہے کیونکہ مجرد تلاوت و قراءت آیات کرنا ایسا قابل ذکر نہیں کہ اسے اس اہتمام سے بیان کیا جائے، تو یہ کار نبوت کے ساتھ خاص ہے (واللہ أعلم بمراده)۔ تزکیہ نفس اور تعلیم کتاب و حکمت کا فریضہ علمائے امت کو میراث نبوی میں ملا، جسکی ادائیگی کے لئے انھوں نے مختلف علوم و فنون کی تدوین کی، تصوف بھی انھیں میں سے ایک ہے جس نے تزکیہ نفس کے فریضے کو اپنے ذمہ لیا۔ شیخ احمد زروق متوفی ۸۹۹ھ فرماتے ہیں کہ:

التصوف علم قصد لِاصلاح القلوب و اِفرادها لله عما سواه، و الفقه لاصلاح العمل و حفظ النظام، و ظهور الحكمة بالأحكام، و الأصول "علم التوحيد" لتحقيق المقدمات بالبراهين و تحلية الإيمان بالإيقان كالطب لحفظ الأبدان و كالنحو لِاصلاح اللسان اِلى غير ذلك" (۱)

(تصوف وہ علم ہے جس کا مقصود دلوں کو ماسوی اللہ سے پھیر کر صرف اللہ کے لئے خاص کر دینا ہو۔ اور فقہ عمل کی اصلاح، نظم نسق کی حفاظت، اور احکام کے ذریعے حکمت کے ظہور کے لئے ہے، اور علم کلام کا مقصود دلائل کے ذریعے

ایمانی مقدمات کو ثابت کرنا، اور ایمان کو یقین سے مزین کرنا ہے۔ جیسے علم طب بدن کی اصلاح اور نحو زبان کی اصلاح کے لئے ہے، اور اسی طرح دوسرے علوم)

نفس کے تزکیہ واصلاح پر ہی انسانی صلاح وفلاح کا مدار ہے، قرآن فرماتا ہے: ﴿قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا O وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا﴾ (الشمس:۹،۱۰) بیشک کامیاب وہ ہوا جس نے اپنے نفس کا تزکیہ کیا، اور ناکام وہ ہوا جس نے اسے آلودہ کیا، اور انسان کا یہ نفس اپنی سرشت کے اعتبار سے تمرد، سرکشی اور طغیان کی طرف مائل ہے، جیسا کہ اسکے خالق نے اسکی کنہ وطبیعت کے بارے میں فرمایا ہے: ﴿اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ﴾ (یوسف:۵۳) بیشک نفس برائیوں کا بہت زیادہ حکم دینے والا ہے، لیکن یہ نفس قابل اصلاح ہے، تزکیہ ومجاہدہ کے ذریعے نفس امارہ بالسوء مرحلہ وار نفس لوامہ، نفس مطمئنہ، اور اخیر میں نفس راضیہ ومرضیہ میں تبدیل ہو جاتا ہے، جس کا ٹھکانہ جنت ہوتی ہے، ﴿وَ اَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى O فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَاْوٰى﴾ (النازعات:۴۰،۴۱) اور نفس امارہ کو نفس راضیہ ومرضیہ میں تبدیل کرنے کے علم یا منہج وطریقۂ کار کو تصوف کہتے ہیں۔ یہ ایک اصطلاح ہے، عہد صحابہ وتابعین کرام کے بعد بے شمار اصطلاحیں وجود میں آئی ہیں، تصوف کو صرف اسلئے رد کرنا کہ یہ ایک نئی اصطلاح ہے معقول و مناسب نہیں ہے۔ اہمیت لفظ یا اصطلاح کی نہیں بلکہ حقیقت کی ہوتی ہے، اہل تصوف اس لفظ کو بول کر وہ علم مراد لیتے ہیں جو تزکیۂ نفس، تصفیۂ قلب، تطہیر اخلاق، اور تعمیر ظاہر و باطن کر کے مرتبۂ ''احسان'' کا حصول کرا سکے۔ آپ اسے تصوف نہ کہئے، روحانی اسلام کہئے، حدیث شریف میں وارد لفظ کی رعایت میں، احسان کہئے، اسلام کا باطنی پہلو یا نظریۂ اخلاق کہئے یا کچھ اور کہئے بشرطیکہ وہ تصوف کی حقیقت سے ہم آہنگ ہو، تصوف کو نہ کسی لفظ واصطلاح پر کوئی اصرار ہے نہ کسی مناسب لفظ واصطلاح پر کوئی اعتراض ہے۔

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے

اصطلاح کی حیثیت صرف عنوان کی ہوتی ہے، یہ مقصود بالذات نہیں ہوتی ہے، نہ فی نفسہ اس کی کوئی اہمیت ہوتی ہے، اہمیت اس اصطلاح کے مدلول، اسکے مفہوم، اور اس مفہوم کے

ابلاغ (Communication) کی ہوتی ہے۔ علوم اسلامیہ: حدیث، تفسیر اور فقہ وغیرہ میں قرون اولی کے بعد بے شمار اصطلاحات ایجاد ہوئیں، لیکن کیا کوئی ذی ہوش انہیں یہ کہہ کر رد کر سکتا ہے کہ یہ عہد رسول ﷺ یا عہد صحابہ میں نہیں تھیں۔ کیا اسلام کے پورے تشریعی نظام کو صرف اس بنیاد پر رد کر دیا جائے کہ اس میں استعمال ہونے والی اصطلاحات جدید ہیں؟

تصوف کی تعریف

شیخ احمد زروق فرماتے ہیں کہ:

''مختلف طریقوں سے تصوف کی تعریف وتفسیر کی گئی ہے، جن کی تعداد دو ہزار تک پہنچتی ہے۔ ان تمام تعریفوں کا مقصد صرف یہ ہے کہ صدق دل سے اللہ کی طرف متوجہ ہونا ہی تصوف ہے، اس توجہ اور انابت الی اللہ کے مختلف طریقے ہیں...'' (۲)

قاضی زکریا انصاری متوفی ۹۲۹ھ اسکی فنی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس و تصفية الأخلاق و تعمير الظاهر و الباطن لنيل السعادة الأبدية" (۳)

(تصوف ایسا علم ہے جس کے ذریعہ تزکیۂ نفوس، صفائی اخلاق اور ظاہر و باطن کو آباد کرنے اور سنوارنے کے احوال کو جانا جاتا ہے تاکہ ابدی سعادت حاصل کی جا سکے۔)

امام جنید بغدادی متوفی ۲۹۷ھ فرماتے ہیں کہ:

"التصوف استعمال كل خلق سني و ترك كل خلق دنيء" (۴)

(تمام اچھے اخلاق کو اختیار کرنا اور برے اخلاق کو ترک کرنا تصوف ہے)

ابوالحسن شاذلی متوفی ۶۵۶ھ کا ارشاد ہے:

"التصوف تدريب النفس على العبودية و ردها لأحكام الربوبية" (۵)

۲۔ نفس مرجع، ۲

۳۔ شرح الرسالۃ القشیریۃ، مصطفیٰ بابی حلبی، مصر: غیر مؤرخ، ۷

۴۔ مصطفیٰ مدنی، النصرۃ النبویۃ، مطبعہ عامریہ، مصر: ۱۳۱۶ھ، ۲۲

(نفس کو عبادت کی مشق کرانا اور اسے احکام الٰہی کی طرف پھیرنا تصوف ہے)

تصوف کی ان تعریفات سے اسکی حقیت اور غرض و غایت دونوں واضح ہو جاتی ہیں، رہا لفظ کا لغوی معنی اور اس کا اشتقاق تو یہ کچھ زیادہ اہم نہیں، کیونکہ 'تصوف' اس قدر مشہور و معروف ہے کہ وہ اپنی تعریف میں کسی قیاس لفظی یا ضرورت اشتقاق کا محتاج نہیں ہے۔ مختلف اقوال کے مطابق یہ لفظ ''صوفہ'' (اون کا ٹکڑا) یا ''صفہ'' (صفت) یا ''صفا'' (صفائی و پاکی) یا ''صفہ'' (مسجد نبوی سے متصل چبوترہ) یا ''صفوہ'' (خلاصہ) یا ''صف'' سے مشتق ہے۔

تصوف کا نشو و ارتقا

تصوف کی بنیاد کتاب و سنت ہے، محدث محمد صدیق غماری نے ایک استفتاء کے جواب میں فرمایا کہ:

''رہا یہ سوال کہ تصوف کی بنیاد کس نے ڈالی تو جان لو کہ اس کی بنیاد وحی آسمانی سے ہے جیسا کہ دین محمدی میں جو کچھ ہے سب کی بنیاد وحی الٰہی نے ڈالی ہے، بلا شبہ تصوف وہی ہے جسے حدیث شریف میں احسان کہا گیا ہے، احسان دین کے تین ارکان میں سے ایک رکن ہے، (حدیث جبریل میں) رسول اللہ ﷺ ان تینوں کو ایک ایک کر کے ذکر کیا اور پھر فرمایا کہ:"ھذا جبریل أتاکم یعلمکم دینکم" یہ جبریل علیہ السلام تھے جو تمھیں تمھارا دین سکھانے آئے تھے۔ ان تینوں (ارکان) کا نام ایمان، اسلام اور احسان ہے۔ ایمان نور و عقیدہ کا نام ہے، اسلام اطاعت و عبادت ہے اور احسان مقام مراقبہ و مشاہدہ ہے۔ احسان کی تشریح رسول اللہ ﷺ نے ان الفاظ میں کی ہے:" أن تعبد اللہ کأنك تراہ فإن لم تکن تراہ فإنه یراك" اللہ کی عبادت اس طرح کرو گویا تم اسے دیکھ رہے ہو اور اگر تم اسے نہیں دیکھ سکتے تو یہ تصور کرو کہ ہو تمھیں دیکھ رہا ہے''۔(٦)

تصوف اور علم تصوف میں تمیز نہ کرنے والے حضرات اکثر یہ سوال کرتے ہیں یہ عہد صحابہ

٦۔ الانتصار لطریق الصوفیہ، مطبعہ دار التالیف، مصر: غیر مؤرخ، ٦

میں کیوں نہیں تھا، اگر مراد علم تصوف ہے تو اس عہد میمون میں اس کی ضرورت ہی نہ تھی بالکل اسی طرح جیسے علم تفسیر، علم حدیث، علم کلام، اور علم اصول فقہ وغیرہ نہ اس عہد میں تھے نہ انکی ضرورت تھی، صحابہ کی مثال تو اس خالص عربی شخص جیسی ہے جسے عربی زبان وادب کا ذوق وسلیقہ وراثت میں ملا ہو اور جو محض اپنی فطری استعداد کے سبب نہایت فصیح و بلیغ شعر کہنے پر قدرت رکھتا ہو باوجودیکہ نہ اسے زبان کے قواعد کا کوئی علم ہوتا ہے، نہ وہ فن شعر گوئی سے واقف ہوتا ہے کیونکہ اس کے سلیقے اور فطری استعداد کو ان علوم کی حاجت ہی نہیں ہوتی ہے، نحو وصرف، معانی، بیان اور عروض وغیرہ کی ضرورت تو اس وقت پڑی جب زبان بگڑ گئی، یا انھیں انکی ضرورت پیش آئی جو اہل زبان نہیں تھے۔

اور اگر مراد تصوف ہے تو یہ بلا شک وشبہ عہد صحابہ میں موجود تھا، صحابۂ کرام اگرچہ صوفی نہیں کہلائے مگر عملاً صوفی ہی تھے، خود مرشد اعظم ﷺ نے ان کا تزکیہ فرمایا تھا، ان کو مجاہدۂ نفس یا ''جہاد اکبر'' کی تربیت دی تھی اور انھیں مرتبۂ احسان تک پہنچایا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ کتاب و سنت کے بعد تصوف انھیں نفوس قدسیہ کی سیرت وسلوک سے ماخوذ ہے۔

قرون اولیٰ کے بعد جب لوگوں کے نفوس بگڑنے لگے، اور مختلف قومیں دائرۂ اسلام میں داخل ہونے لگیں تو دوسرے علوم کی طرح اہل تصوف نے بھی علم تصوف کی تدوین کا کام کیا، ابن خلدون متوفی ۸۰۸ھ اپنے 'مقدمہ' میں لکھتے ہیں کہ:

> ''تصوف قرون ثلاثہ کے بعد پیدا ہونے والے علوم شرعیہ میں سے ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ ان حضرات کا راستہ وہی ہے جس پر صحابۂ کرام، تابعین اور ان کے بعد سلف صالحین تھے۔ بلا شبہ یہ حق وصداقت کا راستہ ہے۔ اور اس راستہ کی بنیاد ان چیزوں پر ہے: عبادت الٰہی میں مشغولیت، سب سے کٹ کر اللہ کی طرف توجہ، دنیا کی آرائش وزینت سے اعراض، مرغوبات دنیا: مال و دولت اور جاہ وحشمت وغیرہ سے کنارہ کشی، مخلوق سے علیحدگی اور عبادت کے لئے خلوت وغیرہ، صحابہ اور سلفِ صالحین کے اندر یہ باتیں عام طور پر موجود تھیں مگر جب دوسری صدی کے بعد دنیا داری میں اضافہ ہوا، اور لوگ دنیا میں آلودہ

ہو گئے تو عبادت پسند لوگ صوفیہ کے نام سے مخصوص ہو گئے''۔(۷)

مشہور فلسفی و مفکر کندی نے اپنی کتاب ''ولاۃ مصر'' میں ۲۰۰ھ کے واقعات کے تحت لکھا ہے کہ: اسکندریہ میں ایک جماعت ظاہر ہوئی ہے جنھیں صوفیہ کہا جاتا ہے، یہ جماعت نیک کاموں کی دعوت دیتی ہے۔اس کی تائید ''مروج الذہب'' میں مسعودی کی نقل کردہ یحی بن اکثم کی روایت سے بھی ہوتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ: ایک دن میں مامون کے دربار میں بیٹھا ہوا تھا کی حاجب نے آکر اطلاع دی کہ دروازے پر ایک شخص سفید اور موٹا لباس پہنے ہوئے کھڑا ہے، اور مناظرے کے لئے اندر آنا چاہتا ہے، تو میں سمجھ گیا کہ وہ کوئی صوفی ہے، اور سب سے پہلے جو شخصیت صوفی کے نام سے مشہور ہوئی وہ شخصیت ابو ہاشم صوفی کی تھی، جنکا انتقال ۱۵۰ھ میں ہوا ہے۔(۸)

ابو ہاشم صوفی کے فضل و کمال کا اندازہ ابو سفیان ثوری کے اس قول سے ہوتا ہے کہ: ''لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء'' (اگر ابو ہاشم صوفی نہ ہوتے تو میں ریا کی باریکیوں کو نہ جان پاتا)۔صاحب نفحات الانس لکھتے ہیں کہ ابو ہاشم صوفی نے ہی پہلی خانقاہ تعمیر کرائی، یہ خانقاہ رملہ (فلسطین) میں قائم تھی۔عہد تابعین میں اس لفظ کا استعمال اور بھی ملتا ہے، عوارف المعارف کے مطابق، حسن بصری فرماتے ہیں کہ: ''رأيت صوفيا في الطواف فاعطيته شيئا فلم يأخذ و قال معي أربعة دوانيق يكفيني ما معي'' (میں نے دوران طواف ایک صوفی کو دیکھا تو اسے کچھ دیا، اس نے اسے نہیں لیا اور بولا کہ: میرے پاس چار دوانیق ہیں، اور جب تک یہ میرے پاس ہیں میرے لئے کافی ہیں)۔(۹)

لفظ ''صوفی'' کے یہ بے ساختہ استعمالات اس بات کی دلیل ہیں کہ عہد تابعین میں یہ اصطلاح کافی معروف ہو گئی تھی، لوگ اسے بلا تکلف استعمال کرتے تھے، اور اس یقین کے ساتھ استعمال کرتے تھے کہ سننے والے کو کوئی دشواری نہ ہوگی۔

ابو القاسم قشیری نیشاپوری متوفی ۴۶۵ھ لکھتے ہیں کہ:

''اعلموا، رحمكم الله تعالى، أن المسلمين بعد رسول الله ﷺ: لم

۷۔ مقدمہ ''العمر''، مطبعہ بہیہ، مصر: غیر مورخ، ۳۲۹

۸۔ محمد صدیق غماری، الانتصار لطریق الصوفیہ، مرجع سابق، ۱۷، ۱۸

۹۔ بحوالہ محمد طاہر قادری، حقیقت تصوف، منہاج القرآن پبلیکشنز، لاہور: بار پنجم، ۱۹۹۹، ۱۴۹، ۱۵۰

يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية عَلم، سوى صحبة رسول الله ﷺ؛ إذ لافضيلة فوقها، فقيل لهم : الصحابة۔

ولما أدركهم أهل العصر الثاني سُمى من صحب الصحابه : التابعين ، و رأوا في ذالك أشرف سمة ثم قيل لمن بعدهم : أتباع التابعين ، ثم اختلف الناس ، و تباينت المراتب ، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة العناية بأمر الدين : الزهاد و العباد، ثم ظهرت البدع ، و حصل التداعي بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا۔

فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، المحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم "التصوف" ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المأتين من الهجرة" (١٠)

(جان لو! اللہ تعالیٰ تم پر رحمت فرمائے، کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد مسلمانوں کے اکابرین نے صحبت رسول کے علاوہ اور کسی نسبت سے اپنی شناخت نہیں کرائی، اس لئے کہ صحبت رسول سے بڑھ کر اور کوئی فضیلت نہیں ہے۔ چنانچہ انھیں صحابی کہا گیا۔

جب دوسرا قرن آیا تو صحابہ کی صحبت پانے والوں کو تابعین کہا گیا، اور انھیں یہی سب سے شرف والی شناخت لگی، اور تابعین کے بعد والوں کو تابع تابعین کہا گیا۔ پھر لوگ مختلف درجوں کے ہو گئے، اور ان کے مراتب میں فرق پیدا ہو گیا تو دینی امور میں شدید دلچسپی رکھنے والوں کو زہاد و عباد کہا گیا، پھر بدعتوں کا ظہور ہوا، اور فرقوں میں اختلاف پیدا ہوا، اور ہر فرقے نے اپنے یہاں زاہدوں اور عابدوں کے ہونے کا دعویٰ کیا تو خواص اہل سنت جو اللہ کے ساتھ اپنے انفاس کا پاس رکھنے والے تھے، اور جو اسباب غفلت سے اپنے دلوں کی حفاظت کرنے والے تھے، تصوف کے نام سے علیحدہ ہو گئے۔ اور دوسری صدی ہجری سے قبل ہی ان بزرگوں کے لئے یہ نام مشہور ہو گیا۔)

۱۰۔ الرسالۃ القشیریہ، تحقیق: عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، دار الکتب الحدیثہ، مصر: بار اول؛ ۱۹۶۶ء، ۱:۴۹، ۵۰

شاہ ولی اللہ نے تاریخ تصوف کو چار مراحل میں تقسیم کیا ہے:

پہلا مرحلہ ...... اس میں احسان تصوف کا لب لباب تھا۔

دوسرا مرحلہ ...... جنید بغدادی سے شروع ہوتا ہے، اس میں اللہ تعالی سے ربط قائم کرنے پر خاص زور دیا گیا۔

تیسرا مرحلہ ...... بوسعید ابوالخیر کا عہد ہے، جس میں صوفیہ اعمال واحوال سے گزر کر جذب کی منزل تک پہنچے۔

چوتھا مرحلہ ...... محی الدین ابن عربی کا عصر ہے، اس میں حقائق کی طرف خصوصی توجہ مبذول ہوئی۔ (۱۱)

تصوف کی اہمیت وضرورت

شریعت کے احکام جن کی بجا آوری کا انسانوں کو حکم دیا گیا دو قسم کے ہیں: ایک وہ احکام ہیں جن کا تعلق انسان کے بدن سے ہے، اور دوسرے وہ احکام جن کا تعلق اس کے قلب سے ہے۔ بدن سے متعلق احکام دو طرح کے ہیں: اوامر، ونواہی۔ اوامر جیسے: نماز، روزہ، زکاۃ اور حج، اور نواہی، جیسے: قتل، چوری، زنا اور شراب نوشی وغیرہ۔ دل سے متعلق احکام بھی اوامر ونواہی میں منقسم ہیں، اوامر، جیسے: اللہ تعالی، اسکے رسولوں، فرشتوں، اسکی کتابوں اور آخرت پر ایمان لانا، خشیت، توکل، صدق، رضا اور اخلاص وغیرہ، اور نواہی جیسے: کفر، نفاق، کبر، ریا، بغض، حسد اور خود پسندی وغیرہ ہیں۔

شریعت کی نظر میں دل سے متعلق احکام زیادہ اہم ہیں کیونکہ انھیں پر بدن کے اعمال کی صحت کا دارومدار ہے، حدیث شریف میں ہے:

> ''اِن فی الجسد مضغة اِذا صلحت صلح الجسد كله و اِذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا و هی القلب''

(بیشک بدن میں ایک ٹکڑا ہے اگر یہ درست ہے تو پورا بدن درست ہے اور اگر

۱۱۔ محمد یاسین مظہر صدیقی، الشاہ ولی اللہ الدہلوی، عرض موجز لحیاتہ وفکرہ، عربی ترجمہ: سید علیم اشرف جائسی، شاہ ولی اللہ ریسرچ سیل، ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علیگڑھ: بار

یہ فاسد ہے تو پورا بدن فاسد ہے، ہشیار رہو! یہ ٹکڑا دل ہے۔)

"اِن اللہ لا ینظر اِلی أجساد کم و لا اِلی صور کم ولکن ینظر اِلی قلوبکم"

(اللہ تعالیٰ نہ تمہارے جسموں کو دیکھتا ہے، نہ چہرون کو دیکھتا ہے وہ صرف تمہارے دلوں کو دیکھتا ہے)

لہٰذا دنیا میں اعمال کی صحت اور آخرت میں فلاح و نجات کا دارومدار دل کی صحت و سلامتی پر ہے۔ اسی سے قلب اور اس سے متعلق احکام کی اہمیت ظاہر ہے۔ احکام قلبیہ کی اہمیت کی ایک اور وجہ ہے وہ یہ کہ قلب کے امراض و عیوب نہایت خفیہ ہوتے ہیں جن کا ادراک مشکل سے ہوتا ہے، بلکہ کبھی کبھی تو انسان دل کے نقص و عیب کو کمال و ہنر سمجھے بیٹھا رہتا ہے۔

تصوف انہیں امراض قلب اور عیوب نفس کا معالج و طبیب ہے۔ وہ تزکیہ و مجاہدہ کے ذریعے ان امراض و عیوب سے دل کو پاک کر کے اسے پسندیدہ اور مطلوب صفات سے آراستہ و پیراستہ کرتا ہے۔ تصوف صرف وظائف پڑھنے، حلقات ذکر منعقد کرنے یا وجود کی بحثوں کا نام نہیں ہے۔ بلکہ یہ باطن کی تعمیر کا ایک جامع فکری نظام اور عملی طریقہ ہے۔

اس نقطۂ نظر سے اسلامی معاشرے کا ہر فرد تصوف کا محتاج ہے۔ اسلامی معاشرے کے لئے ایسے افراد کی ضرورت ہے جو صاحب اخلاق و کردار، روحانی الذہن اور شعوری طور پر نیکی و بھلائی کی جانب مائل و راغب ہوں۔ گویا ہر طرح کے نفسانی اختلال و انحراف سے پاک و صاف ہوں۔ اور اس کے لئے ضروری ہے کہ انسانی نفس کا تزکیہ ہو کیونکہ غیر مزکی نفس سے کسی خیر کی توقع نہیں کی جاسکتی ہے اور وہ ہمیشہ انسان کو برائیوں کی طرف لے جاتا ہے ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (یوسف: ۵۳) (نفس انسانی برائیوں کا بہت زیادہ حکم دینے والا ہے) نفس کے اس مزاج اور طبیعت کو کیسے بدلا جائے؟ اس کے لئے خود خالق نفس نے علاج تجویز فرمایا ہے اور وہ علاج ہے تزکیہ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا﴾ (الشمس: ۹) (اس نے فلاح پائی جس نے نفس کا تزکیہ کیا)۔

تصوف اسی تزکیہ کا ایک نام ہے۔ لہٰذا اسلامی معاشرے کے وجود، بقا اور صحت مند ارتقا کے لئے تصوف کی اہمیت و ضرورت ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے۔

تمہید

جناب سید عاصم علی، ریڈر شعبہ انگریزی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی کتاب ''شعر اقبال اور تصوف'' تصوف کے تئیں اقبال کے موقف کی تفہیم و تفہم کی بقول مصنف ایک غیر روایتی اور استثنائی کوشش ہے۔ ڈائجسٹ سائز میں ایک سو چھبیس صفحات کی (صفحہ مشمولہ معلومات نشر و اشاعت پر ایک سو چھتیس لکھا ہے) اس کتاب کو یونیورسل بک ہاؤس علی گڑھ شائع کیا ہے۔ سال اشاعت ۲۰۰۲ء ہے۔ کتاب کے آخری تین صفحات پر ''حوالے'' کے عنوان سے کتاب کے حوالہ جات مندرج ہیں جن کی کل تعداد انچاس ہے، جو اصلاً صرف چودہ کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ اور ان میں محض چار عدد کتابوں کی معلومات نشر و اشاعت مذکور ہیں باقی حوالے معری ہیں۔ ان مراجع میں صرف تین کتابیں (رسالہ قشیریہ، فتوح الغیب اور مکتوبات صدی) تصوف کی ہیں، جن سے فقط ایک ایک مقام پر استناد کیا گیا ہے، اور یہ تینوں محل استناد اپنی دلالت معنوی کے اعتبار سے حاشی اور ثانوی نوعیت کے ہیں، نہ اصول تصوف سے ان کا کوئی تعلق ہے، اور نہ صمیم موضوع سے۔ علاوہ ازیں صفحہ ننانوے پر عوارف المعارف سے بقا کی تعریف نقل کی گئی ہے منقول عبارت کے فوراً بعد قوسین میں باب اکیاسی لکھا ہوا ہے، جب کہ اصل کتاب صرف تریسٹھ ابواب پر مشتمل ہے (۱۲) مذکورہ عبارت کسی دوسرے ممکن مقام پر بھی نہیں ملی۔ صفحہ چون پر عبدالکریم جیلی کی کتاب 'انسان کامل' کا بھی ایک حوالہ ہے، لیکن اس میں معلومات اشاعت کے ساتھ ساتھ صفحہ نمبر بھی غیر موجود ہے۔

فاضل مصنف نے پیش لفظ میں کتاب کا ''مرکزی خیال'' یہ بتلایا ہے کہ اقبال کے بعض اشعار کی بنیاد پر انھیں تصوف، اشتراکیت یا وطنیت کا حامی یا مخالف ثابت کرنے کی کوشش نہیں ہونی چاہئے ''ایسے کسی رویے سے اقبال کے افکار و تصورات کی معتبر تفہیم و تعیین ممکن نہیں ہے یہ اسی وقت ممکن ہے جب ان کے اشعار سے ابھرنے والے تصورات کو بحیثیت مجموعی پرکھا جائے''۔

۱۲- شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، اردو ترجمہ: رشید احمد، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: بار اول؛

یہ ایک صحت مند 'اصل' اور بحث علمی کا معمول بہ قاعدہ ہے، لیکن کتاب کا قاری اول وہلہ میں اس امر کو محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ 'اصل مذکور' کی کوئی رمق بھی کتاب میں نہیں ہے۔ پوری کتاب 'مصادرہ مطلوب' کی ایک شاندار کوشش ہے، ابتدا تا انتہا اقبال کو تصوف مخالف ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بلکہ اس سے زیادہ زور تصوف کے اسلام مخالف ہونے پر دیا گیا ہے، جس کے لئے بسا اوقات موضوع کے حدود حرم کا احترام بھی ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے۔ فاضل مصنف نے وحدۃ الوجود، ماہیت وجود، حقیقت، ادراک، وجدان، فنا و بقا، اور عشق و فقر وغیرہ عنوانات سے اقبال کے افکار کو پیش کیا ہے، ان افکار اور ان کی ترجمانی ہر دو کو صحیح فرض کر لینے سے بھی یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ اقبال تصوف مخالف ہیں، زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ تصوف کے ان فروعی اور غیر اہم موضوعات، بالخصوص ان کی فلسفیانہ تعبیرات و توجیہات کی بعض جہتوں سے علامہ کو اتفاق نہیں ہے اور اس ضمن میں ان کا نقطہ نظر بعض صوفیاء کے نقطہ نظر سے الگ ہے۔

اور اس مذکورہ بالا غایت کی تحقیق یعنی تصوف کو اسلام مخالف ثابت کرنے کے لئے فاضل مصنف نے نہ صرف خاص نوعیت کے اشعار کا مطالعہ کیا گیا ہے، بلکہ ان میں بھی ایسی تاویلات کی گئی ہیں جو روح اقبال کے لئے بھی ''در حیرت انداخت'' کا مصداق ہیں، کیونکہ شعری شواہد اور مثالوں میں شاید ایک مقام بھی ایسا نہیں ہے جس کی دلالت اپنے ممثل لہ، اور دعوے پر مطابقی نوعیت کی ہو بلکہ اکثر جگہوں پر تو انکی دلالت تضمنی بلکہ التزامی کے زمرے میں بھی نہیں آتی ہے۔ غالباً فاضل مصنف کو بھی اس کا احساس تھا اسی لئے انھیں اقبال کے نثری شواہد پر اعتماد کرنا پڑا، جو صرف توضیحی نوعیت یا ''بقدر ضرورت'' استفادہ کے بجائے، جیسا کہ پیش لفظ میں کہا گیا ہے، کتاب میں بنیادی اور مرکزی حیثیت کے حامل ہیں، لہذا اگر کتاب کا عنوان ''فکر اقبال اور تصوف'' ہوتا تو زیادہ مناسب تھا۔ شعر اقبال جیسا ہی معاملہ فاضل مصنف کے اس ''خانہ انوری'' یعنی تصوف کے ساتھ بھی کیا ہے، کتاب میں تصوف اور ان کے مسائل کا انتخاب اور پیش کش بالکل سینیٹری انسپکٹر (Sanitary Inspector) کی رپورٹ جیسی ہے۔ تصوف کے بیش تر اساسی اور حقیقی مسائل کا کوئی ذکر نہیں ہے، جیسے: تزکیہ نفس، صفائی اخلاق، تعمیر باطن، اجتناب معاصی قلب و جوارح، خلوت، صحبت، مجاہدہ، مراقبہ، مذاکرہ، ذکر و شکر، صبر و رضا، خوف و رجا،

تقوی و ورع، توبہ و انابت، اور اخلاص و صداقت وغیر وغیرہ۔ یہی موضوعات تصوف کے محوری موضوعات ہیں جنھیں امام حارث محاسبی متوفی ۲۴۳ھ کی کتاب 'الرعایہ لحقوق اللہ' سے شیخ الشیوخ سہروردی متوفی ۶۳۲ھ کی کتاب 'عوارف المعارف' تک میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور یہ سب کچھ کتاب و سنت سے ماخوذ ہے، شیخ الاسلام قاضی زکریا انصاری متوفی ۹۲۹ھ تصوف کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

"علم يعرف به أحوال تزكيه النفوس و تصفية الأخلاق، و تعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبديه" (۱۳)

(تصوف: وہ علم ہے جس کے ذریعے نفوس کے تزکیہ، اخلاق کی صفائی، اور ظاہر و باطن کی تعمیر کے احوال کو جانا جاتا ہے، تاکہ ابدی سعادت کا حصول ہو سکے۔)

اسی کو حدیث جبریل میں ''احسان'' کہا گیا ہے اور اسے دین کے تین ارکان میں سے ایک قرار دیا گیا ہے، اور احسان یہ ہے کہ أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك (اللہ تعالی کی عبادت ایسے کرو جیسے اسے دیکھ رہے اور اگر اسے دیکھ نہیں سکتے تو ایسے کرو جسے وہ تمھیں دیکھ رہا ہے)، دوسرے دو رکن ایمان اور اسلام ہیں۔ اس حدیث کو بخاری، مسلم، نسائی، ابن ماجہ اور احمد نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے۔ (۱۴) دین کے رکن اول ایمان یا عقیدہ کی تاویل و تفسیر علم کلام نے کی ہے، رکن ثانی اسلام یا عبادت کی تفصیل و بیان کا کام فقہ نے کیا ہے اور تیسرے اور آخری رکن احسان کی شرح وسط اور اس کے رموز کی عقدہ کشائی کا عمل تصوف نے انجام دیا ہے۔ اور ان تینوں کا مصدر کتاب و سنت ہے، یعنی تصوف کلام ور فقہ کی طرح ہی اسلام (باعتبار دین) کی قسم ہے قسیم نہیں ہے فرع ہے مقابل نہیں ہے، جیسا کہ فاضل مصنف نے کبھی اشارتاً و کبھی صراحتاً متعدد مقام پر ذکر کیا ہے، کہیں تصوف کو اشتراکیت اور الحادیت کی صف میں کھڑا کر دیا ہے، تو کہیں اس کے لئے ''خود مکتفی نظام'' جیسی مبہم اصطلاح استعمال کر کے یہی تاثر

۱۳- شرح الرسالة القشيرية، مصطفی بابی حلبی، غیر مورخ، ۷

۱۴- صحیح البخاری، کتاب الایمان، حدیث نمبر: ۴۸، و کتاب تفسیر القرآن، حدیث نمبر: ۵۰۳۴، و کتاب الرقاق، حدیث نمبر: ۵۹۳۷؛ صحیح مسلم، کتاب الایمان، حدیث نمبر: ۹، ۱۰، ۱۱، والنسائی، کتاب الایمان و شرائعہ، حدیث نمبر: ۴۹۰۴، ۴۹۰۵؛ سنن بن ماجہ، المقدمۃ، حدیث نمبر: ۶۲، ۶۳؛ مسند امام احمد، مسند

دینے کی کوشش کی ہے۔

تصوف کی علت غائی اور اسکا مقصود اسی مرتبہ احسان و مشاہدہ کا حصول ہے، نہ اسے اسم و رسم سے کوئی مطلب ہے، نہ ہی دخیل مسائل اور ان کی فلسفیانہ تعبیرات سے کوئی غرض ہے۔ اور چونکہ اس مرتبہ کا حصول تزکیہ پر موقوف ہے جو انبیاء و رسول علیہم السلام کی بعثت کے بنیادی مقاصد میں سے ہے، جیسا کہ قرآن ناطق ہے، لہذا تصوف کی جامع اور مختصر ترین تعریف ہے کہ تصوف: تزکیہ اور مشاہدہ ہے۔

تصوف پر تنقید کرنے والوں کی نگاہوں سے عموماً یہ حقیقت اوجھل ہوتی ہے کہ تصوف عام معنوں میں کوئی علم نہیں ہے، بقول ایک عارف: ''التصوف روح تنفخ ولا مسائل تنسخ'' یعنی تصوف روح ہے جو پھونکی جاتی ہے، مسائل کا نام نہیں ہے جو نقل کئے جاتے ہیں۔ تصوف ایک روحانی تجربہ ہے اور یہ تجربہ شعور محض ہے جو نہ فلسفہ ہے نہ منطق نہ حجت ہے نہ برہان، بلکہ یہ صرف اور صرف ذوق و ''تعرف'' ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بعض متاخرین نے اس فن شریف میں بہت سے فلسفیانہ مسائل داخل کر دئے ہیں اور صوفیہ کے بعض اقوال کی ایسی تعبیرات و تشریحات کی ہیں جس نے اس سادہ و دلنشین ذوقی تجربے کو پیچیدہ اور معقد بنا دیا ہے، اقبال نے تصوف کے انھیں دخیل موضوعات اور انکی فلسفیانہ تعبیرات سے اختلاف کیا ہے، اور ان کی اصلاح کی حسب استطاعت کوشش کی ہے، لیکن اس کام میں اقبال کو کوئی اولیت حاصل نہیں ہے۔ غزالی، شعرانی اور سرہندی نے اس کام کو اپنے اپنے عہد میں بطور احسن انجام دیا ہے، چونکہ تصوف ذوق و تعرف ہے لہذا اہل ذوق ہی اس کی اصلاح کر سکتے ہیں، اور وہی اس میں ہونے والی تحریفات و تلبیسات کی صحیح طور پر نشاندہی کرنے پر قادر ہیں، یہ کسی فلسفی یا شاعر کے بس کی بات نہیں جو حسیت کا اسیر ہو۔

اقبال کو خود اس کا اعتراف ہے:

''میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ اختلاف ایک عرصہ سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے کوئی نئی بات نہ تھی''۔(۱۵)

۱۵- مکتوب بنام مہاراجہ کشن پرشاد، مورخہ: ۲۰ رجنوری ۱۹۱۸ء، بحوالہ: یوسف سلیم چشتی، شرح اسرارِ خودی، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور: بار اول: ۱۹۵۲ء، ۲۹

اس عبارت میں تین واضح حقائق موجود ہیں:

۱- اقبال کو تصوف کے صرف ''بعض مسائل'' سے اختلاف تھا۔

۲- ان مسائل میں بھی صرف ''کسی قدر'' اختلاف تھا۔

۳- اور یہ اختلاف ''کوئی نئی بات نہ تھی'' بلکہ صوفیہ کے تتبع اور ان کی پیروی ہی میں تھا۔

لیکن فاضل مصنف ''بعض مسائل'' کو عمومی مسائل اور ''کسی قدر'' کو اساسی وجوہری میں بدل کر فرماتے ہیں کہ:

''تصوف ہو یا الحادی وجودیت ہر نظام میں اسلام جزواً موجود رہتا ہے چنانچہ جس جگہ بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ اقبال تصوف کا اثبات کر رہے ہیں تو وہ دراصل اس نظام میں موجود جزوی اسلام کا اثبات کر رہے ہوتے ہیں نہ کہ تصوف کا بحیثیت ایک خود مکتفی نظام کے۔ گویا یہ تصوف کا اسلام میں اثبات نہیں بلکہ اسلام کا تصوف میں اثبات ہے'' (ص/۱۰۳)

یہ محض تاویل القول بما لا یرضی بہ القائل (کسی کے قول کی ایسی تاویل کہ خود قائل بھی اس سے راضی نہ ہو)، یا خواہش کو خبر بنانے جیسی بات ہے، جبکہ اقبال کی مذکورہ عبارت اور اسی طرح اگر ان کی شاعری کا کلی تناظر میں مطالعہ کیا جائے تو جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ:

اقبال نے اسلام میں تصوف کی نفی نہیں کی ہے بلکہ تصوف میں غیر اسلام کی نفی کی ہے۔

جس طرح ''ابواب الحیل'' کے حوالے سے فقہ کو، اسرائیلیات کے حوالے سے تفسیر کو، اور موضوعات کے حوالے سے حدیث شریف کو موردالزام یا خارج از اسلام نہیں قرار دیا جاسکتا اسی طرح تصوف کو بھی ان دخیل مسائل اور ان کی فلسفیانہ تفسیرات کی بنیاد پر اسلام سے باہر کرنا خلاف معقول و منقول ہے۔

فاضل مصنف پوری کتاب میں نظماً یا نثراً اقبال کی کوئی ایک نص یا عبارت پیش کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے ہیں جس میں اقبال نے مطلق تصوف یا تمام صوفیہ کا رد کیا ہو، بلکہ ہر جگہ ان کے اقوال مقید ہیں مثلاً ''وہی شعر و تصوف'' (ص/۱۱)، ''تصوف وجودیہ'' (ص/۳۰)، ''بعض

صوفیہ'' (ص/۶۱)، ''عجمی اثرات'' (ص/۱۰۴)، نئے ''گروہ'' (ص/۱۰۷)، ''عجمی تصوف'' (ص/۱۱۵)، ''بعض صوفیاء'' (ص/۱۱۷) وغیرہ وغیرہ۔ اس کتاب سے قطع نظر اقبال کی شاعری و نثر میں یہ تقیید و تخصیص اور واضح ہو کر سامنے آتی ہے اور منطق کا یہ قاعدہ کسی متبدی پر بھی پوشیدہ نہیں کہ مقید کی نفی سے مطلق کی نفی نہیں ہوتی۔

لطف کی بات یہ ہے کہ فقیہ و ملا پر اقبال کی تنقیدوں سے کسی نے یہ نتیجہ نہیں نکالا کہ وہ فقہ و شریعت کے مخالف تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ تصوف کو نہ اقبال کی حمایت درکار ہے نہ ان کی مخالف سے سروکار ہے ،جس بارگاہ عظمت کے باب عالی پر ائمہ مجتہدین (ابوحنیفہ، شافعی اور احمد رحمہم اللہ)، عزالدین عبدالسلام، غزالی و رازی، رومی و شعرانی، جیلانی و سہروردی، نقشبند و چشتی جیسے علم و حکمت کے بحر زخار سجو دِ نیاز لٹاتے ہوں، اس کی تصحیح و تغلیط میں کسی شاعر و فلسفی کو فیصل و عیار سمجھنا خواہ شعر و فلسفہ میں اس کا مقام کتنا ہی بلند بالا ہو، یا کتاب و سنت میں اس کی رائے اور فہم کو حرف آخر ماننا خواہ دین کے لئے وہ کیسا ہی درمند دل رکھتا ہو، سادہ لوحی کے سوا کچھ نہیں ہے۔

لہٰذا یہاں تصوف کے تئیں اقبال کے رویہ کے سلسلے میں کچھ اور نہیں کہنا ہے، اسی قدر کافی ہے۔ مزید تفصیل کے لئے میکش اکبرآبادی کی کتاب ''نقد اقبال'' اور پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی ''شرح اسرار خودی'' وغیرہ کو دیکھا جا سکتا ہے، جن میں اس موضوع پر سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے۔

لیکن کتاب کے کچھ اور بھی پہلو دعوت نظر دے رہے ہیں، اس جائزے میں ان ہی میں سے تین پہلوؤں پر چند معروضات پیش کرونگا۔

۱- قرآنی دلائل، اور دینی نقطہ نظر۔

۲- منطقی قیاس، اور لغوی تعبیرات۔

۳- تصوف کی ترجمانی۔

قرآنی دلائل اور دینی نقطۂ نظر

قرآنی آیات کے استعمال اور ان کی شرح و تاویل میں علم تفسیر اور اصول کی کوئی رعایت نہیں کی گئی ہے، بے شمار مقام پر ذاتی آرا اور مفروضات کے ساتھ بغیر کسی تحقیق و سند کے قرآنی فکر، قرآنی نقطۂ نظر، قرآن کی روح، قرآنی تناظر، تصور قرآنی جیسے سوابق و لواحق (غیر لغوی اصطلاح میں) کا بھی اضافہ کر دیا ہے، چند نمونہ بطور مشتے از خروارے ملاحظہ فرمائیں:

۱- فاضل مصنف صوفیہ کی ادراک بالحواس کی نفی کرنے کا ذکر کر کے فرماتے ہیں:

''ادراک بالحواس کی نفی کا رویہ قرآن سے ثابت نہیں ہے کہ ایسا کرنے والوں کو اندھا، گونگا، بہرا قرار دے کر Condemn کیا گیا ہے (عَلٰٓی اَبۡصَارِهِمۡ غِشَاوَةٌ وَّلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِیۡمٌ اور صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡیٌ فَهُمۡ لَا یَرۡجِعُوۡنَ ۷،۱۸:۲، ان کی آنکھوں پر پردہ ہے اور ان کے لئے بڑا عذاب ہے۔' بہرے ہیں، گونگے ہیں، اندھے ہیں، سو وہ نہیں لوٹیں گے'' اور صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡیٌ فَهُمۡ لَا یَعۡقِلُوۡنَ ۱۷۱:۲ یعنی بہرے، گونگے، اندھے ہیں سو وہ کچھ نہیں سمجھتے'') ص/۱۲

ادراک بالحواس کی نفی تو کوئی بدحواس بلکہ بے حواس ہی کرے گا، ہاں یہ دعوی کہ یہ آیات ادراک بالحواس کی نفی کرنے والوں کی مذمت میں نازل ہوئی ہیں قرآن میں تحریف معنوی کے مترادف ہے۔ مفسرین و محدثین کا اجماع ہے کہ مذکورہ آیات میں سے پہلی آیت کفار و مشرکین کے حق میں نازل ہوئی ہے۔ (۱۶) لطف کی بات ہے کہ یہ وہ لوگ تھے جو ادراک بالحواس ہی میں محبوس تھے، اس سے زیادہ لطف کی بات یہ ہے کہ اگر یہی آیت مکمل ذکر ہوتی تو وہ فی حد ذاتہ مصنف

۱۶- دیکھئے: الف- امام طبری، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت: بارِ اول؛ ۲۰۰۱ء، ۱:۱، ۱۲۵-۱۲۹

ب- ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، جمعیۃ احیاء التراث الاسلامی، کویت: بارِ اول؛ ۱۹۹۶ء، ۱:۱، ۶۶

ج- قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، تحقیق: عبد الرزاق المهدی، دار الکتاب العربی، بیروت: بارِ سوم؛ ۲۰۰۰ء، ۱:۱، ۲۳۰-۲۳۲

کے دعوے کے ابطال کو کافی ہوتی اس آیت اور اس کے بیشتر کی آیت کا ترجمہ حسب ذیل ہے :

''بیشک جن لوگوں نے کفر کیا ان کے لئے برابر ہے خواہ آپ انھیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں۔ اللہ نے ان کے دلوں اور سماعت پر مہر لگا دی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے......''

دلوں پر مہر لگانے ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ﴾ کے ذکر سے ہی فاضل مصنف کی مفروضہ شان نزول کی بنیادیں متزلزل ہو جاتی ہیں اور ظاہر ہو جاتا ہے کہ آیت کا تعلق ادراک بالحو اس کی نفی یا اثبات کرنے والوں سے نہیں ہے، اگر آیت کے اس حصے کو شعوری طور پر حذف کیا گیا ہے، تو یہ بڑی جرأت کی بات ہے۔

فاضل مصنف کی ذکر کردہ دوسری آیت کے بارے میں مفسرین کا اتفاق ہے کہ یہ آیت منافقین کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔(۱۷) اور تیسری آیت بھی کفار کے بارے میں ہے، جو محض مکمل آیت ذکر کرنے سے ہی واضح ہو جاتا ہے اللہ جل شانہ فرماتا ہے کہ:

﴿وَمَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا كَمَثَلِ الَّذِىْ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ اِلَّا دُعَآءً وَّنِدَآءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ﴾

(کافروں کی مثال ایسی ہے جو ایسے کو پکارے کہ چیخ پکار کے سوا کچھ نہ سنے، بہرے، گونگے، اندھے، تو وہ کچھ نہیں سمجھتے۔)

۲- آیت کریمہ ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيْمٌ﴾ (الحدید:۳) کا ترجمہ ہے : وہی اول ہے اور آخر، ظاہر اور باطن اور وہی ہر چیز جانتا ہے۔ اس ترجمہ کو ''لفظ پرستی کی اچھوتی مثال'' قرار دے کر فاضل مصنف آیت کا ترجمہ یا ترجمانی یوں کرتے ہیں :

''ہر شے کی ابتدا اور انتہا اسی کی تخلیقی اور غائی مصلحت کی تابع ہے۔ ہر شے اسی

۱۷- قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، مرجع سابق، ۱:۲۳۹؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، مرجع سابق، ۱:۴۷، ۷۵؛ طبری، جامع البیان، مرجع سابق، ۱:۱۳۳، ۱۸۴، طبری نے معمر، مجاہد، ابن مسعود اور ابن عباس و غیرہ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت منافقین مدینہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور مجاہد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سورۂ بقرہ کی آیات ۸ تا ۲۰ سب منافقین کے بارے میں ہیں۔

کی صادر کردہ اور اسی کی طرف راجع ہے'' (ص/۳۵)

آگے اس کی مزید توضیح فرماتے ہیں:

''ظاہر و باطن کی صفات بھی خدا کی بجائے اشیاء کے لئے لائی گئیں ہیں جن کا ایک اول اور ایک آخر اور ظاہر و باطن ہوتا ہے۔'' (ص/۳۵)

عربی اور فارسی اور اردو کی کوئی تفسیر یا کسی ترجمہ کو اس مفروضہ کی تائید میں پیش نہیں کیا جا سکتا جو شرعی نقطۂ نظر سے بے شمار قبائح کا حامل ہے۔ لطف یہ ہے کہ اس مفروضہ کو اقبال سے بھی منسوب کر دیا گیا ہے، اور اس تگ و دو کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ وجودیین اس آیت سے وحدۃ الوجود کا اثبات کرتے ہیں کہ جب اللہ ہی اول ہے اور وہی آخر ہے تو کسی دوسرے وجود کی گنجائش ہی نہیں باقی رہتی، اور بلاشبہ آیت کریمہ کے ظاہر کی دلالت ان کے موقف کی تائید کرتی ہے اور آیت میں موجود حصر اسے مزید تقویت پہنچاتا ہے عبداللہ یوسف علی نے آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے:

"He is the first,and the last, the evident and the immanent: and He has full knowledge of all things" (18)

۳۔ فاضل مصنف نے بقاء باللہ کے عنوان کے تحت ایک غیر متعلق بحث شروع کر کے یہ دعوی کیا ہے کہ ابلیس کو انکار سے پہلے ہمہ وقتی مشاہدہ، دائمی معیت اور معرفت حاصل تھی۔

''لہذا مشاہدے کے تجربے کو اگر فرض بھی کر لیا جائے تو عارف باللہ کے مطیع اللہ ہونے کی ضمانت نہیں بن سکتا۔'' (ص/۱۰۱)

انتہائی حیرت کی بات ہے کہ اتنے بڑے دعوے کے لئے کوئی دلیل ذکر نہیں کی ہے یہ اسلامی نقطۂ نظر سے قطعی متعارض ہے، کوئی ضعیف سے ضعیف روایت بھی اس سلسلے میں پیش نہیں کی جا سکتی ہے، عقلی طور پر بھی جو علم الٰہی میں ہمیشہ سے مطرود اور راندۂ بارگاہ ہوا سے مشاہدہ اور معرفت الٰہی کی دولت کیسے مل سکتی ہے۔ فاضل مصنف مزید فرماتے ہیں کہ ''اطاعت کے لئے

۱۸۔ The Glorious Qur'an, Translation andCommentary, American Trust Publication,2nd Edition; 1977, p. 1497

شرط لازم علم کی ہے نہ کہ عرفان کی'' بلاشبہ، لیکن یہ بات مصنف کے لئے دلیل نہیں بلکہ مصنف کے خلاف دلیل ہے کیونکہ لزوم جانبین سے نہیں ہے یعنی اطاعت کے لئے علم لازمی ہے لیکن علم کے لئے اطاعت ضروری نہیں ہے اور ابلیس کے ساتھ یہی ہوا ہے کہ اس کے پاس مشاہدہ و معرفت تو نہیں تھی، جیسا کہ مصنف کا دعوی ہے، البتہ علم بہت تھا جیسا کہ سنت شاہد ہے چنانچہ امام طبری حضرت عبداللہ بن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ:'' وكان من أشد الملائكة اجتهادا و أكثرهم علما '' (۱۹) ابلیس ملائکہ میں سب سے شدید جد وجہد کرنے والا اور سب سے زیادہ علم والا تھا۔ بہ تعبیر مصنف وہ نہایت اعلی درجہ کی ''خودی اور حرکیت'' سے متصف تھا۔

فاضل مصنف نے یہاں ابلیس کو صاحب مشاہدہ اور معرفت اس لئے ثابت کیا ہے کہ مشاہدہ و معرفت کی عدم نفعیت ثابت کی جا سکے، لیکن ان کا استدلال، استدلال معکوس ثابت ہوا یعنی علم کی عدم نفعیت ثابت ہوئی، ان مقدمات کی صحیح ترتیب یہ ہے کہ معرفت کے لئے اطاعت ضروری ہے اور اطاعت کے لئے علم، اور نتیجہ یہ ہے کہ بغیر علم و طاعت کے معرفت حاصل ہی نہیں ہو سکتی ہے، اور یہ منطقی قیاس کی شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہے۔

لطف مکرر یہ ہے کہ جس مشاہدہ کو یہاں ابلیس کے لئے ثابت کیا جا رہا ہے چند صفحے بعد حشر سے پہلے اس کے وجود ہی کا انکار ہے۔

> ''قرآن میں مشاہدہ باری تعالی کا وعدہ نہ صرف روز حشر (یعنی مابعد مادی وجود) کے لئے مخصوص ہے بلکہ صرف ان بندوں کے لئے جنہوں نے مادی حالت شعور کے دوران خود کو طرز خداوندی پر بیش از بیش ڈھال لیا ہوگا۔'' (ص/۱۰۹)

اگر یہاں مشاہدہ سے مراد صوفیہ کا مشاہدہ ہے تو قرآن میں ہرگز اسے حشر کے ساتھ مخصوص نہیں فرمایا ہے، بلکہ حدیث جبریل کے مقتضی کے مطابق وہی اس دنیا میں غایت عبادت ہے (أن تعبد الله كأنك تراه)، اور اگر رویت بصری مراد ہے تو یقیناً صحیح و صریح احادیث میں اسے آخرت کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، نہ کہ روز حشر کے ساتھ، لیکن یہ صوفیہ کا مشاہدہ نہیں ہے، سہل بن عبداللہ تستری فرماتے ہیں کہ:

"ذات اللہ تعالی موصوفة بالعلم غیر مدرکة بالِاحاطة و لا مرئیة بالأبصار فی دار الدنیا وھی موجودة بحقائق الِایمان من غیر حد و لا حلول و تراہ العیون فی العقبی ظاھرا" (۲۰)

(اللہ کی ذات، علم کے ساتھ موصوف ہے اور اک کے ذریعہ اس کا احاطہ نہیں ہو سکتا، دنیا میں اسے آنکھوں سے دیکھا نہیں جا سکتا، یہ ذات حقائق ایمانیہ کے ساتھ موجود ہے بغیر کسی حد و حلول کے، اور آخرت میں آنکھیں اسے ظاہری طور پر دیکھیں گی۔)

معروف کرخی فرماتے ہیں :

"اِذا انفتحت عین بصیرة العارف نامت عین بصرہ فلا یری اِلا اللہ" (۲۱)

(جب عارف کی بصیرت کی آنکھیں کھلتی ہے تو اس کی ظاہری آنکھیں بند ہو جاتی ہے، اور وہ اللہ کے سوا کچھ نہیں دیکھتا۔)

علاوہ ازیں فاضل مصنف نے ایک ضمنی دعوی یہ بھی کیا ہے کہ اجساد کا حشر نہیں ہو گا کیونکہ حشر کو وہ ''مابعد مادی وجود'' قرار دیتے ہیں، اسلامی عقیدے سے سخت متعارض یہ بات سینکڑوں آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کی نفی کرتی ہے، یہ قدیم فلسفیوں اور نجومیوں کا مذہب تھا اسے قرآن سے منسوب کرنا امر عظیم ہے، شاعر کہتا ہے کہ :

قال المنجم والطبیب کلاھما　　لا تحشر الأجساد قلت اِلیکما

اِن صح قولکما فلست بخاسر　　اِن صح قولی فالخسار علیکما

(منجم و فلسفی نے دعوی کیا کہ جسموں کا حشر نہیں ہو گا میں نے ان سے کہا کہ ٹھہر جاؤ اگر تمہاری بات صحیح ہے تو میرا کوئی نقصان نہیں، لیکن اگر میری بات صحیح ہے تو تمہارا سراسر نقصان ہے۔)

اسی طرح فاضل مصنف کی یہ بات بھی اسلامی فکر سے لگا نہیں کھاتی کہ مشاہدۂ اخروی صرف ان لوگوں کے لئے مخصوص ہے ''جنہوں نے مادی حالت شعور کے دوران خود کو طرز

-۲۰ طٰہ عبدالباقی، التصوف الاسلامی والامام الشعرانی، مکتبة النھضة، قاہرہ: بارِ دوم؛ ۱۹۵۵ء، ۹۱

-۲۱ طٰہ عبدالباقی، من اعلام التصوف الاسلامی (مشاہیر اسلام تصوف) [illegible]

خداوندی پر بیش از بیش ڈھال لیا ہوگا'' کیونکہ اسلام میں رویتِ باری تعالی ایمان کے ساتھ مخصوص ہے، قرآن وسنت اور اجماع امت (اہل سنت) کے مطابق دیدار الٰہی کی نعمت ہر اس شخص کو ملے گی جو دنیا سے صاحب ایمان گیا ہے خواہ اسے عمل کی توفیق یا مہلت ملی ہو یا نہ ملی ہو۔

۴۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ :

''تصوف کے اسلام سے متعلق ہونے پر صوفیا کی کرامتوں اور معجزات سے بھی دلیل لائی جاتی ہے'' (ص/۱۱۰)

مزید فرماتے ہیں کہ :

''کرامتوں کا صدور صرف مسلمان صوفیا کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر مذہب کے جدید وقدیم صوفیا یا راہب صدور کرامت پر قادر رہے ہیں''۔ (ص/۱۱۰)

مذکورہ بالا دونوں بیان اسلامی ثقافت سے دوری و ناواقفیت کی دلیل ہیں، اسلام میں کرامت اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے صوفیہ کے ساتھ نہیں، اور معجزات تو صرف انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ صوفیہ کے لئے کرامت کا ہونا ہی ضروری نہیں تو اس سے تصوف کے اسلام سے متعلق ہونے کی دلیل کون لائے گا، یہ محض افتراضات ہیں، اگر صوفیہ میں سے کسی نے یہ بات کہی ہے تو اسے ذکر کرنا چاہیئے تھا، بلکہ اس کے برخلاف خود مصنف نے ایک عظیم صوفی ہی کا قول اگلے صفحے پر نقل کیا ہے کہ :

''بقول امام غزالی اگر کوئی شخص ہوا میں اڑ کر اور پانی میں چل کر یہ دعوی کرے کہ دو اور دو پانچ ہوتے ہیں تو اس کی یہ بات قابل رد ہوگی۔'' (ص/۱۱۱)

معجزات کی نسبت صوفیہ کی طرف تو اسلامی ثقافت سے معمولی واقفیت رکھنے والا بھی نہیں کرسکتا، اور یہ کہنا کہ کرامت کا صدور ہر مذہب کے ماننے والوں سے ہوسکتا ہے اسلامی عقیدے کے خلاف ہے اور کرامت کی تعریف ہی نہیں اس کے لغوی معنی سے بے خبری کی دلیل ہے، لفظ کا لغوی معنی ہے بزرگی اور بڑائی، یعنی کرامت وہ بزرگی اور بڑائی ہے جو اللہ تعالی اپنے غیر نبی بندے کو خرق عادت کے صدور کے ذریعہ عطا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ شیخ ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ العقیدہ الواسطیہ میں لکھا ہے کہ :

"ومن أصول أهل السنة : التصديق بكرامة الأولياء" (۲۲)

(اولیاء کی کرامت کی تصدیق کرنا اہل سنت کے اصول میں سے ہے۔)

کیا جوگیوں اور تانترکوں کو بھی اللہ سے بزرگی اور عظمت مل سکتی ہے؟ ہرگز نہیں، تو ان سے صادر ہونے والے خوارق کو بھی کرامت نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اسلامی اصطلاح میں اسے استدراج کہتے ہیں۔ امام غزالی کی مذکورہ بالا بات (بصحت روایت کیونکہ کوئی حوالہ مذکور نہیں ہے) استدراج سے ہی متعلق ہے، جملہ خوارق سے نہیں، جیسا کہ فاضل مصنف نے وہم پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، اس لئے کہ خوارق، معجزہ، کرامت اور استدراج سبھی کو عام ہے۔

۵۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ ''قرآن کی رو سے'' عبدیت میں معنویت اور حرکت اس کا انکشاف سے پیدا ہوتی ہے کہ ازلی وابدی حقیقت صرف خدا کی ہے اور ہر دوسری شئ خدا کے وجود بخشنے سے موجود ہے۔

''اور اس سے محروم لوگوں سے وہ (قرآن) کہتا ہے کہ تم ایمان نہیں لائے بلکہ یہ کہو کہ ہم نے قبول کیا (قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا ۴۹:۱۴)''
(ص/۱۰۶)

اس آیت کے بارے میں مذکورہ بالا دعوی اس کے شان نزول کے سراسر خلاف ہے اور قرآن میں ایک طرح کی معنوی تحریف ہے، نہ صرف ''قرآن کی رو'' سے ثابت کرنے کے لئے لفظ ''قل'' (کہیے) کا ترجمہ ترک کر دیا ہے، بلکہ آیت کے ابتدائی کلمات بھی چھوڑ دئے ہیں، اللہ تعالی فرماتا ہے:

﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا﴾

(گنوار کہتے ہیں کہ: ہم ایمان لائے، کہہ دیجئے کہ: تم ایمان نہیں لائے، بلکہ کہو کہ ہم مطیع ہوئے)

ابن کثیر فرماتے ہیں کہ: یہ آیت بنو اسد کے ان دیہاتیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے جنھوں نے مقام ایمان کا دعوی کیا (تا کہ زیادہ سے زیادہ غنائم حاصل کر سکیں) اور اس آیت کے ذریعہ ان کی تادیب کی گئی ہے کہ وہ صرف مسلمان ہیں، اور ان کے دلوں میں ایمان مستحکم نہیں ہو

اہے۔ امام بخاری کے مطابق یہ لوگ منافق تھے۔ (۲۳)

۶۔ اسلام اور تصوف کا تقابل کرتے ہوئے ہر دو میں عبدیت یا شعور (یا کچھ اور کیونکہ عبارت میں انتہائی تعقید ہے) کے مراحل ارتقاء کا مندرجۂ ذیل چارٹ دیا ہے :

	''ابتداء		انتہاء
تصوف:	لامعبود	لامقصود	لاموجود
اسلام:	لاموجود	لامقصود	لامعبود' (ص/۱۰۷)

یہاں تصوف سے قطع نظر اگر فاضل مصنف یہ بتانے کی زحمت کرتے کہ عبدیت یا شعور کے ان ارتقائی مراحل کی یہ ترتیب انہوں نے کتاب وسنت کی کس نص سے اخذ کی ہے، تو یہ علوم اسلامیہ میں ایک اہم انکشاف ہوتا۔ اس کے برخلاف اسلام جس کی ابتداء لا الہ الا اللہ سے ہوتی ہے اس کا لفظی معنی ہی ہے لا معبود الا اللہ، اور یہی اسلام میں عبدیت کا نقطۂ آغاز ہے۔ امام راغب اصفہانی متوفی ۵۰۲ھ فرماتے ہیں کہ:

"وإله جعلوه اسما لكل معبود لهم ...... و ألِه فلان يأله آلهة : عَبَدَ، وقيل : تأله ـ فالإله على هذا هو المعبود " (۲۴)

(اہل عرب نے الہ کو اپنے ہر معبود کے لئے اسم کے طور پر استعمال کیا ہے ......اور (فعل) "ألـه يألـه " کا معنی عبد (عبادت کیا) ہے، اور تـألـه بھی کہا گیا ہے، پس بنابریں الہ کا معنی معبود ہے۔)

۷۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ:

''اگر اسلام کو تصور توحید پر اصرار ہے تو تصوف کو تصور وحدانیت پر۔ تصور توحید کا مطلب ہے کہ خالق موجودات اکیلا ہے۔ اور تصور وحدانیت کا مطلب ہے کہ موجودات کا خالق سے الگ کوئی وجود نہیں'' (ص/۱۰۸)

یہ صرف نکتہ سنجی کی کوشش ہے، حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں، نہ اسلام کو اس قسم کا کوئی اصرار ہے نہ تصوف کو، محض فاضل مصنف کا ذاتی اصرار ہے، عبارت سے تو ایسا لگتا ہے کہ

۲۳- تفسیر القرآن الکریم، مرجع سابق، ۱: ۲۷۷، ۲۷۸

۲۴- اصح المطابع، کراچی: ۱۹۶۱ء، ۱۹، ۲۰

وحدانیت کو توحید کا مقابل سمجھ لیا گیا ہے، جب کہ یہ بات لغت، اصطلاح، اور عرف عام تینوں کے خلاف ہے۔ اور اسی طرح توحید اور وحدانیت کا مطلب بھی خود ساختہ اور متخیلانہ ہے۔ توحید اور وحدانیت دونوں ایک ہی مادے (و ح د) کے اشتقاقات ہیں توحید فعل (وحّد یوحّد) کا مصدر ہے جس کا معنی ہے ''جعله واحدا'' یعنی ایک بنانا یا ماننا، اور اصطلاحی معنی میں: الایمان باللہ وحدہ، یعنی اللہ واحد پر ایمان لانا ہے، جیسا کہ قاموس میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ (۲۵) توحید مصدر قیاسی ہے، اور وحدانیت مصدر صناعی ہے، جیسے: نورانیت، انسانیت وغیرہ۔ واحد، احد، اوحد، متوحد اور ذو وحدانیت (وحدانیت والا) سب ایک معنی میں ہیں۔ (۲۶) جس طرح 'اللہ علیم ہے اور علم والا ہے' کہنا صحیح ہے ویسے ہی 'وہ واحد ہے اور وحدانیت والا ہے' بھی کہنا صحیح ہے، لہذا اسلام ہو یا تصوف دونوں کو توحید اور وحدانیت دونوں پر اصرار ہے۔ لفظ ''تصور'' کے اضافے سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

۸۔ اللہ تعالیٰ کے لئے خودیٔ مطلق، ایغوئے مطلق اور انائے اعظم وغیرہ اسماء جو اس کتاب میں جا بجا ملتے ہیں، وہ الحادفی اسماء اللہ کے زمرے میں شامل ہو سکتے ہیں، ﴿اِنْ هِیَ اِلَّآ اَسْمَآءٌ سَمَّیْتُمُوْهَا﴾ (النجم:۲۳)، یعنی یہ محض (بے سند) نام ہیں جو تم نے رکھ لئے ہیں۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کے نام توقیفی ہیں لہذا اس کے لئے اسماء کی ایجاد شرعاً ممنوع ہے۔ خود اللہ عز اسمہ فرماتا ہے ﴿وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْٓ اَسْمَآئِهٖ سَیُجْزَوْنَ مَا كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ﴾ (الاعراف:۱۸۰) یعنی اور اللہ کے لئے اچھے نام ہیں تو اسے انہیں ناموں سے پکارو اور ان لوگوں سے ترک تعلق کر لو جو اس کے ناموں میں حق سے تجاوز کرتے ہیں، وہ عنقریب اپنے کئے کا بدلہ پائیں گے۔

شرعی نقطہ نظر سے کتاب کے مندرجۂ ذیل جملے اور فقرے بھی محل نظر ہیں، ان کی صحیح ''قدر و قیمت'' کی نشاندہی تو کسی دار الافتاء میں ہی ہو سکتی ہے، طوالت کے خوف سے بغیر کسی تبصرے کے یہاں میں صرف ان کے نقل پر اکتفا کر رہا ہوں۔

۱۔ ''کائنات یا خلق ذات باری میں متلاطم بے پناہ تخلیقی امکانات میں سے صرف ایک

۲۵۔ محمد یعقوب فیروز آبادی، القاموس المحیط، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت: بار سوم؛ ۱۹۸۷ء، ۴۱۴

۲۶۔ نفس مرجع، نفس صفحہ

متناہی تخلیقی امکان .... کی صورت میں موجود تھی'' (ص/۲۷)

۲۔ ''ارادۂ خداوندی کا خارجی رخ'' (ص/۳۳)

۳۔ ''خودیٔ مطلق نے اپنے شعلے یعنی صفات کے ایک خاص تناسب کو حرکت وعمل اور سیمابیت سے متصف کر کے موجودات کی شکل میں بکھیر دیا ہے'' (ص/۳۳)

۴۔ ''جب کہ اقبال خدا کی انفرادیت کے قائل ہیں جس کی لامتناہیت میں موجودات کی متناہی فردیت اپنا وجود قائم رکھتی ہے'' (ص/۳۴)

۵۔ ''خدا کا صدور'' (ص/۳۷)

۶۔ ''عمل کی سطح پر خودی کے لافانی ہونے کے وجدان کا تجربہ اقبال کو شان خداوندی سے زیادہ نشاط انگیز اور پر کیف محسوس ہوتا ہے'' (ص/۵۵)

۷۔ ''حرکت وعمل کی سطح پر خودی کا شعوری تحقق عبدیت ہے اور ایغوئے مطلق کی تنظیمی غائیت سے اس کی ہم آہنگی ہے'' (ص/۵۹)

۸۔ ''انسانی شعور...... حقیقت مطلقہ ہی کی طرح آزاد و بااختیار ہو جاتا ہے'' (ص/۸۰)

۹۔ ''چونکہ خودی اور عشق ایغوئے مطلق سے باعتبار ماہیت مطابقت رکھتے ہیں اس لئے اسی کے مثل ماوراء زمان ومکان ہیں'' (ص/۸۵)

۱۰۔ ''کائناتی سطح پر زمان ومکان خود ارادۂ مطلق کے متناہی ایغوؤں کی باہمی نسبتوں کی شکل میں ظہور کا نام ہے'' (ص/۸۵)

سبحان ربك رب العزة عما يصفون

منطقی استدلال

یوں تو اسلام و تصوف کے ساتھ ساتھ پوری کتاب میں منطق بھی کشتۂ فکر و قلم ہے لیکن یہاں ان مقامات میں سے صرف بعض کا ذکر کروں گا جس میں فاضل مصنف کے اسلوب نے منطقی رنگ و آہنگ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے :

ا۔ آیت کریمہ ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ﴾ کا ذکر کر کے فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ :

''اس آیت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ ظاہر بھی اللہ کی ذات ہے اور باطن بھی اللہ کی ذات ہے دراصل لفظ پرستی کی ایک اچھوتی مثال ہے جو کم از کم تصوف کے باطنی نظام معرفت سے لگا نہیں کھاتی۔ اس طرز فکر سے تو یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کا اول بھی ہے اور آخر بھی ہے یعنی وہ ازلی اور ابدی نہیں ہے'' (ص/۳۵)

یہاں نتیجہ اخذ کرنے کی چنداں حاجت نہیں ہے کیونکہ آیت کے ظاہر بلکہ نص کی دلالت موجود ہے، ضمیر ''ھو'' کا ترجمہ کا بتا دیا جائے تو ہر اردو خواں آیت سے یہی سمجھے گا، نتیجہ اس وقت اخذ کیا جا سکتا ہے جب کہ نتیجہ غائب اور اس کے مقدمات اور لوازم موجود ہوں، یہاں تو عین نتیجہ سامنے ہے۔ خدارا بتایئے کہ اللہ کو ظاہر و باطن ماننے سے یہ کیسے ثابت ہوتا ہے کہ ''اللہ کا اول بھی ہے اور آخر بھی ہے'' اس کے برعکس قاعدہ یہ ہے کہ اگر اسم تفضیل (افعل) اسم جلالت کی صفت بن کر آئے تو تفضیل اضافی (Comparative) کے بجائے تفضیل کلی (Superlative) کے معنوں میں ہوتا ہے، لہذا زید اکبر کا مطلب تو یہ ہے کہ وہ کسی کے مقابلہ میں بڑا ہے، لیکن اللہ اکبر کا مطلب ہے کہ اللہ سب سے بڑا ہے لہذا آیت کریمہ کا ترجمہ ہوا کہ وہی سب سے پہلے، وہی سب کے بعد، وہی ظاہر اور وہی باطن ہے۔ لیکن یہ سب ماننے سے کسی بھی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ اللہ کا اول و آخر ہے۔ صحیح مقدمات سے غلط نتائج، اور غلط مقدمات سے صحیح نتائج سے تو بارہا اتفاق ہوتا ہے مگر یہ نتیجہ تو اصلا بلا مقدمات کے ہے۔ تصوف کا ''باطنی نظام معرفت'' تو ایک

اختراعی بات ہے، البتہ یہ کہنا کہ اس آیت کریمہ میں ''ظاہر اور باطن کی صفات بھی خدا کی بجائے اشیاء کیلیۓ لائی گئی ہیں''، تفسیر بالرائے کی اچھوتی مثال ضرور ہے۔ کیونکہ پوری امت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آیت میں وارد 'اول، آخر، ظاہر، باطن' سب اللہ تعالی کی صفات ہیں۔

۲۔ اقبال کے یہ اشعار :

گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود   گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

زمانش ہم مکانش اعتبار یست   زمین و آسمانش اعتباریست

بجاں پوشیدہ رمز کائنات است   بدن حال ز احوال حیات است

ذکر کرنے کے بعد فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ :

''چونکہ رمز کائنات پوشیدہ ہے جان میں اور جان بدن سے متعلق ہے جو 'احوال حیات' کا ایک پہلو ہے، اس لئے بدن سے صرف نظر کرنا ممکن نہیں ہے نہ جان سے اور یہ اکتساب خودی کا پہلا مرحلہ ہے۔ اس صورت میں تصوف کے اس اصرار کے لئے گنجائش نہیں رہ جاتی کہ خبر ادراک حقیقت میں کوئی مقام نہیں رکھتی''۔ (ص/۹)

بدن و جان سے صرف نظر ممکن ہے کہ نہیں؟ خودی اکتسابی ہے یا غیر اکتسابی مراحل میں منقسم ہے یا نہیں؟ تصوف کو مذکورہ بات پر اصرار ہے یا نہیں؟ ان سب سوالوں سے قطع نظر صرف ایک سوال ہے کہ یہ منطقی استدلال کی کون سی قسم ہے جس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ''تصوف کے اس اصرار کے لئے گنجائش نہیں رہ جاتی کہ خبر ادراک حقیقت میں کوئی مقام نہیں رکھتی''۔ نہ اقبال کے اشعار میں اس کی گنجائش ہے اور نہ خود فاضل مصنف کی اپنی ذاتی تشریح میں۔ بظاہر یہ اشعار وحدت الوجود کی تائید کر رہے ہیں جن میں کائنات کو وہم، زمین و آسمان، زمان و مکان کو اعتباری اور فرضی، اور بدن کو مادی اور جوہری کے بجائے عرضی اور احوال حیات میں سے ایک حال قرار دیا جا رہا ہے۔

۳۔ ''ایک استدلال اور ملاحظہ فرمائیں :

''وجود اور اس کی حقیقت کی مثال شعر اور اس کی معنویت جیسی ہے۔ شعر کی

اصل حقیقت نظر آنے والے الفاظ کے سانچے اور پیکر نہیں بلکہ ان سے متعین ہونے والی متحرک معنویت ہے۔ لیکن الفاظ کی موجودگی ہی سے ان میں معنویت کا تعین ہوتا ہے۔ پس جس طرح الفاظ کی خاص ترتیب معدوم ہے اور نہ عین معنویت بلکہ معنویت ان سے متعلق بھی ہے اور ماوراء بھی۔ بعینہ کائنات معدوم ہے نہ عین ذات حق بلکہ حقیقت مطلقہ کائنات کو محیط ہوتے ہوئے اس سے ماوراء ہے'' (ص/ ۱۸،۱۹)

یہ قیاس صرف فاسد ہی نہیں مفسد بھی ہے، مفسد ایمان وعقیدہ ہے۔ شعر کی معنویت غیر قائم بالذات ہے جب کہ خدا قائم بالذات ہے بلکہ سب کچھ اسی سے قائم ہے، شعر کی معنویت اپنے وجود میں الفاظ اور ان کی مخصوص ترتیب کی محتاج ہے جب کہ خدا سب سے غنی اور بے نیاز ہے، الفاظ کی مخصوص ترتیب بدلنے سے معنویت معدوم ہو جاتی ہے، شعر کی معنویت اس کی خاص ترتیب سے ہرگز ماوراء نہیں ہے بلکہ اسی کے وجود ذہنی کے ساتھ قائم ہے، خالق اور مخلوق میں ایسا کوئی رشتہ نہیں ہے لہٰذا یہ مثال قطعاً غیر منطقی ہے۔

فاضل مصنف نے وحدۃ الوجود کے رد وابطال میں چند مثالیں اور پیش کی ہیں جو سب کی سب قیاس مع الفارق کے نمونے ہیں۔ ایک مثال بانسری بجانے والے اور اس سے پھوٹنے والے نغموں کی ہے، دوسری مثال دیوان غالب و فصوص الحکم اور دونوں کے مصنفین کی ہے، تیسری مثال بیج اور درخت کی ہے، اور بقول مصنف جس طرح ان میں سے ایک دوسرے کا عین نہیں ہے اسی طرح کائنات :

''ایغوئے مطلق کا صدور ہے یا اس کے ارادۂ تخلیق کے امکانات کا مظہر یا وقوعات و حادثات کا مجموعہ جس کے خارج میں اظہار سے باہمی زمانی و مکانی نسبتیں قائم ہو جاتی ہیں، اور جس پر عین ذات کا اطلاق نہ صرف غیر قرآنی ہے بلکہ غیر منطقی بھی۔'' (ص/ ۲۶)

مزید فرماتے ہیں کہ:

''دیوان غالب پر عین ذات مرزا اسد اللہ خاں غالب کا اطلاق کیا جانا ممکن ہے

نہ فصوص الحکم پر عین ذات ابن عربی کا، ہر چند کہ یہ دونوں تخلیقات ان دونوں حضرات کی ذاتی تخلیقی اپج کا ہی شاہکار ہیں اور اپنی تخلیق سے پہلے اپنے خالقوں کے اذہان میں بطور تخلیقی امکان اس طور پر پائی جاتی تھی کہ وجود پذیر ہو بھی سکتی تھی اور نہیں بھی'' (ص/۲۶، ۲۷)

حقائق اشیاء کو ثابت ماننے کی صورت میں یقیناً نغمہ بانسری بجانے والے کا غیر ہے، دیوان غالب اپنے ناظم کا غیر ہے، اور درخت اس بیج کا غیر ہے جس سے وہ برآمد ہوا ہے، لیکن حقائق اشیاء کا ثبوت ہی تو مناط بحث ہے، گویا دعوے کو عین دلیل بنا دیا گیا یہ مثالیں تقریب فہم کے کام آسکتی ہیں لیکن منطقی دلیل نہیں بن سکتی۔

دیوان غالب کی مثال لے لیجئے، دیوان غالب نام ہے ان مادی اوراق کا جن پر مادی قلم سے مادی سیاہی کے ذریعہ ایسے نقوش بنے ہوئے جن کی دلالت وضعی غالب کے نظم کردہ اشعار پر ہوتی ہے، یہ سمجھنا وہم ہے کہ دیوان غالب اپنے مادی وجود اور صورت خارجیہ کے ساتھ غالب کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا، غالب کے ذہن میں جو تھا وہ صرف معنی تھا اگر خارج میں یہ مادی وسائل پہلے سے موجود نہ ہوتے تو کبھی بھی دیوان غالب وجود خارجی حاصل نہیں کر سکتا تھا، یہی بات تو وجودئین (قائلین وحدۃ الوجود) کہتے ہیں کہ اگر کائنات کو دیوان غالب کی طرح مانا جائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ مانا جائے کہ یہ کائنات اپنے علت مادی وصوری کے ساتھ ذات واجب میں موجود تھی، اور یہ عقلا اور نقلا محال ہے بصورت دیگر مادے کو خارج ذات تسلیم کیا جائے، یہ صورت بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس مادے کو مخلوق مانا جائے، اور کہا جائے کہ اللہ نے اسے عدم سے پیدا کیا کیونکہ اس مرحلے میں ذات واجب کے سوا کوئی دوسرا وجود ہی نہیں تو لا محالہ عدم سے ہی پیدا کیا گیا ہوگا، اب یا تو عدم کو مستقل اور قائم بالذات مانا جائے یا تخلیق عدم کے تسلسل کو مانا جائے اور یہ دونوں محال ہے، آخری صورت یہ ہے کہ مادے ہی کو قدیم مان لیا جائے جیسا کہ بہت سے مسلم فلسفیوں بلکہ بعض علماء نے وجود کی ان تمام الجھنوں سے نجات پانے کے لئے مادے کی قدامت کا مسلک اختیار کر لیا ہے۔

فاضل مصنف نے جو بھی مثالیں پیش کی ہیں وہ سب مادے کو قدیم فرض کر لینے کی

صورت میں صادق آتی ہے بلکہ وہ سب مادے کے قدامت کو مستلزم ہیں، بلاشبہ مادے کو قدیم مان کر کائنات کو غیر ذات واجب ثابت کیا جاسکتا ہے لیکن یہ عقیدہ خود کتنا سنگین ہے شاید علوم اسلامیہ سے ناواقف حضرات صحیح طور پر اس کا اندازہ بھی نہیں کر سکتے۔ البتہ قدامت مادہ کا یہ قول چونکہ فاضل مصنف کی عبارتوں سے صرف لزومی طور پر ثابت ہوتا ہے التزامی طور پر نہیں لہذا میرا حسن ظن ہے کہ وہ ان مثالوں کے معنوی ابعاد کو سمجھ نہیں پائے ہیں، ورنہ وہ ہرگز قدامت مادہ کے قائل نہیں ہونگے کیونکہ یہ عقیدہ نصوص اور جمہور کے خلاف ہے اور وحدۃ الوجود کی خواہ کیسی بھی تعبیر ہو سب سے زیادہ خطرناک ہے۔

وحدۃ الوجود کا مسئلہ صحیح ہو یا غلط اس سے قطع نظر خود وجود کا مسئلہ نہایت پیچیدہ اور دشوار گزار ہے اور اس میں احتیاط ہی سے پڑنا چاہئے۔ ان سادہ اور سطحی مثالوں سے اس کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش ممکن نہیں ہے، فلسفیانہ وحدۃ الوجود اس مسئلہ کا ایک علمی حل ہے اور اسے صرف اسی حیثیت سے دیکھنا چاہئے، کوئی نص قطعی ثبوت و دلالت، راقم السطور کے علم میں، نہ اس کے حق میں ہے نہ اس کے خلاف۔

۴۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ:

''ہمہ اوست کا اسلام کے نظریہ توحید سے مختلف ہونا اس سے بھی ظاہر ہے کہ اس مسلک کے مطابق کلمہ بھی شرک کے زمرے میں داخل ہے بقول شاعر:

کافر عشقم مسلمانی مرا درکار نیست   ہر رگ من تار گشتہ حاجت زنار نیست

وفات سے پہلے جب ابوبکر شبلی سے کلمہ پڑھنے کی درخواست کی گئی تو انہوں نے پلٹ کر کہا ''جب غیر کا وجود ہی نہیں تو نفی کس کی کروں'' (ص/۳۱)

اگر یہی استدلال ہے تو ''کار طفلاں تمام خواہد شد'' اس عبارت کو بار بار پڑھئے، آخر کس طرح اس واقعہ سے وجودیین کے نزدیک کلمہ کا شرک ہونا ثابت ہوتا ہے، بلکہ اگر غور کریں تو حضرت شبلی کے کمال توحید کا پتہ چلتا ہے، جب ان سے الہ ماسوی اللہ کی نفی یا کلمہ پڑھنے کو کہا گیا تو فرمایا کہ جب میرے نزدیک غیر اللہ کا اصلا وجود ہی نہیں ہے تو لا الہ الا اللہ یا الہ ماسوی اللہ کی نفی بدرجہ اولی ثابت ہے۔ اس سے تو کلمہ کا انکار بھی ثابت نہیں ہوتا چہ جائے کہ اس کو شرک ماننا ثابت

ہو۔ ان کے فرمانے کا مفاد یہ ہے کہ جس حقیقت خاص کا مجھ سے اقرار کرانا چاہتے ہو اس سے بہت عام حقیقت میرے دل کی گہرائیوں میں پنہاں ہے، اور ہر خاص اپنے عام میں داخل ہوتا ہے۔ مصنف کی یہ دلیل نہ تو حجت ہے اور نہ سفسطہ اور نہ ہی خطابیات کے قبیل سے ہے، یہ خدا جانے کیا ہے۔

شیخ عطار کی پوری عبارت نقل کرنے سے حقیقت واضح ہو جاتی ہے فرماتے ہیں کہ :

''خلق جمع آمدند برائے نماز جنازہ و باخبر بود بدانست کہ حال چیست گفت عجبا کار جماعتی مُردگاں آمدہ اند تا بر زندہ نماز کنند، گفتند بگو لا الہ الا اللہ گفت چوں غیر او نیست نفی چہ کنم، گفتند چارہ نیست کلمہ بگو گفت سلطان محبت می گوید رشوت نہ پذیرم مگر یکے آواز برداشت وشہادتش تلقین کرد، گفت مردہ آمدہ است تا زندہ را بیدار کند'' (۲۷)

اس عبارت سے واضح ہے کہ یہ فتنہ پرداز لوگوں کی جماعت تھی جن کا مقصد تلقین نہیں بلکہ آپ کو برانگیختہ کرنا تھا، تبھی تو آپ نے فریا کہ ''مردے آئیں ہیں تا کہ زندہ کی نماز جنازہ پڑھیں '' اور فرمایا کہ ''مردہ زندہ کو بیدار کرنے آیا ہے'' نہ آپ نے کلمہ کو شرک کہا ہے، اور نہ ہی اس کا انکار کیا ہے، نہ جانے فاضل مصنف نے کس لفظ سے یہ معنی نکالا ہے۔ جہاں تک ان کے پیش کردہ شعر کا سوال ہے تو وہ بھی ان کے مقصود کے خلاف ہے اس سے بھی کسی طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہمہ اوست کا نظریہ رکھنے والوں کے نزدیک کلمہ ''شرک کے زمرے میں داخل ہے'' بلکہ اسی سے ملتی جلتی بات خود اقبال نے بھی کہی ہے، اور خود فاضل مصنف نے اسے اپنی اسی کتاب میں نقل کیا ہے۔

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی　　نہ ہو تو مرد مسلماں بھی کافر و زندیق

۵۔ فاضل مصنف نے شعور انسانی کے سلسلے میں ایک نیا انکشاف کیا ہے کہ وہ صرف انسان ہی میں نہیں بلکہ جنین (رحم مادر کا مرحلہ حیات) اور نطفہ (Sperm) میں بھی ہوتا ہے ص/۳۔۴۴، اگر یہ ان کی اپنی رائے ہے تو خیر کوئی بات نہیں، ممکن ہے کہ انہوں نے حیات اور شعور کو ایک ہی سمجھ لیا ہو، لیکن اقبال کی رائے اس کے خلاف ہے وہ تو شعور کو شیر خوار بچے میں بھی تسلیم

نہیں کرتے جنین اور نطفے کی کون کہے اور یہی علم ولغت دونوں کے مطابق بھی ہے، فرماتے ہیں کہ:

''وجدان وشعور میں تھوڑا فرق ہے وجدان ایک شیر خوار بچے میں بھی موجود ہوتا ہے لیکن شعور بعد میں رونما ہوتا ہے''۔ (۲۸)

دلچسپ بات یہ کہ اقبال یہاں شعور کو وجدان کے بعد کا مرحلہ قرار دیتے ہیں لیکن فاضل مصنف شعور کی انتہا کو وجدان کہتے ہیں یعنی انکے یہاں وجدان شعور کے بعد کا مرحلہ ہے۔

''یقین کی ارتکازی انتہا پر پہنچ کر شعور وجدان میں تبدیل ہوتا جاتا ہے''۔ (ص/۲۱)

ایک دوسرے مقام پر شعور و وجدان کو ایک ہی قرار دیتے ہیں:

''مادے سے ٹکرا کر منعطف ہونے والی احساسی لہروں کا نام تجربہ ہے جن کے اخراج کا مرکز شعور یا وجدان کہلاتا ہے'' (ص/۴)

اقبال کی اس صراحت کی روشنی میں شعور کی ''پیش رفت وارتکاز'' کے سفر کی ساری داستان ہی بے معنی ہوگئی جس میں فاضل مصنف نے اس مختصر کتاب کے بہت سارے اوراق سیاہ کردئے ہیں۔ اس عبارت میں ''احساسی لہروں'' کی ترکیب وفکر ہی نئی نہیں ہے بلکہ تجربے کی تعریف بھی بالکل نئی اور منفرد ہے۔

لیکن دو صفحے بعد ہی وجدان کو شعور سے خاص کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''گویا شعور کی انتشاری کیفیت کو حواس کہا سکتا ہے اور ارتکازی کیفیت کو وجدان۔'' (ص/۶) شعور و وجدان کی باہمی نسبت کے ان بدلتے زاویوں، حواس و وجدان کی نئی تعریفات، اور ''گویا'' اور ''سکتا ہے'' کے ذریعے فرض وامکان اور وہم واحتمال کی جہتوں سے اول وآخر مقید اس قضیہ کی لسانی اور دلالی حیثیت سب سے قطع نظر اس انکشاف کو ملاحظہ فرمائیں کہ فاضل مصنف نے بیک جنبش قلم تمام چرند و پرند اور حشرات الارض کو صاحب شعور بنا دیا۔ کیونکہ ہر جاندار حواس رکھتا ہے اور فاضل مصنف کے بقول حواس شعور کی ہی ایک کیفیت ہے۔

۶۔ فاضل مصنف نے اپنی کتاب میں جا بجا فلسفہ اور منطق کی اصطلاحات کا استعمال کیا ہے اور یہ سب اقبال کی نظم ونثر میں بکثرت موجود ہے، لیکن صاف معلوم پڑتا ہے کہ مصنف ان

الفاظ کے اصطلاحی دلالت بلکہ بسا اوقات لغوی معنوں سے بھی کما حقہ واقفیت نہیں رکھتے، طوالت کے خوف سے ایک نمونہ ''از شتر دارے'' پیش ہے :

> ''حالت ارتکاز کے مرتبہ فنا میں شعور پر یہ بھی منکشف ہوتا ہے کہ اس پر خارج سے کسی ماورائی ہستی کا بنایا ہوا منصوبہ بجبر مسلط نہیں ہے، نہ ہی کائنات ایک منجمد صورت میں حقیقت مطلقہ کے ذہن میں اعیان ثابتہ کی شکل میں پڑی ہوئی ہے''۔(ص/۵۷)

اعیان ثابتہ اصطلاح قوم میں اشیاء کے مستقل خارجی وجود کو کہتے ہیں، یہ تناقص کی واضح ترین مثال ہے اگر اعیان ثابتہ ہیں تو ''ذہن'' میں کیسے ہونگے اور اگر ''ذہن'' میں ہیں تو ثابتہ کیسے ہونگے (یہاں حقیقت مطلقہ کے لئے ذہن کا استعمال بھی ذہن میں رہے) صاف ظاہر ہے کہ اعیان ثابتہ کا اصطلاحی مفہوم ذہن میں نہیں ہے، چنانچہ چند صفحوں بعد ہی مصنف نے ''اعیان ثابتہ کے لئے ''مفروض و نامشہود'' (ص/۶۳) جیسی صفتیں استعمال کی ہے، اور مفروض و ثابت کا باہمی تضاد کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے

اگلے ہی صفحے پر اقبال کا یہ شعر درج ہے:

منکر ہنگامہ موجود گشت　　　خالق اعیان نامشہود گفت

بظاہر ایسا لگتا ہے کہ ''اعیان نامشہود'' جیسی صفتی ترکیب اس شعر سے ہی ماخوذ ہے لیکن چونکہ لفظ ''اعیان'' کے ساتھ صفت ''ثابتہ'' کا استعمال کتابوں بالخصوص فلسفہ و کلام کی کتابوں میں عام اور کثیر الوقوع ہے اس لئے بنا سمجھے اس کا بھی استعمال کرلیا گیا۔ واللہ اعلم

۷۔ تصوف میں شعور یا عبدیت کے نام نہاد ارتقائی مراحل لا معبود (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے) لا مقصود (اللہ کے سوا کوئی مقصود نہیں ہے) اور لا موجود (اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں ہے) کو خلاف اسلام قرار دینے کے بعد اس ترتیب کا منطقی طور پر یوں رد کرتے ہیں:

> ''منطقی اعتبار سے بھی مقصود اور معبود وہی ہو سکتا ہے جس کو موجود معلوم کرلیا گیا ہو، نہ کہ اس کو معبود اور مقصود تو پہلے فرض کرلیا جائے اور اس کا موجود ہونا بعد کی دریافت ہو'' (ص/۱۰۸)

معاذ اللہ، خامہ انگشت بدنداں ہے اسے کیا کہیے، فاضل مصنف یہی بات لا الہ الا اللہ میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ: منطقی اعتبار سے بھی الہ وہی ہوسکتا ہے جس کو موجود معلوم کرلیا گیا ہو نہ کہ اس کو الہ تو پہلے فرض کرلیا جائے اور اس کا موجود ہونا بعد کی دریافت ہو، اگر واقعتاً تصوف میں ایسی کوئی ترتیب ہے بھی تو کس منطق کے تحت یہ ثابت ہوا کہ لامعبود کہنے والے کے نزدیک اللہ کا وجود ابھی دریافت شدہ نہیں ہے، بلکہ جس نے بھی لامعبود کہہ کے معبودان غیر اللہ کی نفی کی اس کے ذہن وفکر میں اللہ کے وجود تو بدرجہ اولی ثابت ہے۔ بلکہ خود عبارت میں بھی موجود ہے کیونکہ لا معبود مخفف ہے لامعبود الا اللہ کا (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے) جیسے لا الہ کہہ کر زبان وادب میں لا الہ الا اللہ مراد لیا جاتا ہے۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کوئی دعوی کرے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور اس کے نزدیک اس کا وجود ہی ثابت نہ ہو۔ یہ محال ہے۔

غالباً فاضل مصنف نے ان تینوں جملوں کا معنی علی الترتیب یہ سمجھ لیا ہے کہ: اللہ معبود ہے، اللہ مقصود ہے اور اللہ موجود ہے جبھی تو فرمارہے ہیں کہ اس ترتیب میں اللہ کا معبود و مقصود ہونا پہلے ہی فرض کرلیا گیا ہے اور اس کا موجود ہونا بعد کی دریافت ہے۔ گویا ان پر یہ واضح نہیں ہوسکا کہ ان جملوں میں علی الترتیب اللہ تعالی کے معبود و مقصود اور موجود ہونے کا اثبات نہیں ہے، بلکہ غیر اللہ کے معبود و مقصود اور موجود ہونے کی نفی ہے۔

بلکہ اس کے برعکس فاضل مصنف نے اپنی رائے کے مطابق بنام اسلام جو ترتیب ذکر کی ہے وہ غیر اسلامی اور غیر منطقی ہے، یہ ترتیب لاموجود سے شروع ہوتی ہے یعنی اللہ کے سوا کچھ موجود نہیں ہے، اور یہی لفظا اور معنی وحدۃ الوجود ہے، اب یہ فاضل مصنف بتائیں کہ جو چیز تصوف میں نہائی مرحلے میں مذموم تھیں وہ ان کے اسلام میں بالکل ابتدائی مرحلے میں کیسے محمود ہوگئی، یہ پہلے ہی عرض کرچکا ہوں کہ حضرت محمد مصطفی ﷺ کے لائے ہوئے اسلام کی ابتداء لا الہ الا اللہ یعنی لامعبود الا اللہ سے ہوتی ہے۔ منطقی اعتبار سے بھی یہ ترتیب بالکل غلط ہے کیونکہ موجود عام ہے، مقصود خاص ہے اور معبود اخص ہے، اور منطق کے مسلم قاعدے کے مطابق عام کی نفی خاص اور اخص کی نفی کو شامل ہوتی ہے، یعنی جب پہلے ہی لاموجود الا اللہ کہکر ماسوی اللہ ہر شے کے وجود ہی کی نفی کردی گئی تو اب کسی غیر اللہ کی معبودیت اور مقصودیت کا سوال یہ نہیں پیدا ہوتا کہ

اسکی نفی کی جائے بلکہ یہ عبث اور تحصیل حاصل ہے۔ البتہ تصوف کے نزدیک جس ترتیب کا ذکر کیا گیا ہے، وہ اسلامی ہونے کے ساتھ ساتھ منطقی اعتبار سے بھی صحیح اور درست ہے کیونکہ اس میں پہلے اخص کی نفی ہے پھر خاص کی ہے اور آخر میں عام کی نفی ہے۔

فلسفیانہ مصطلحات سے بے خبری کی ایک مثال مندرجہ ذیل عبارت میں بھی ملاحظہ کی جاسکتی ہے:

> ""کائنات کی اصل ماہیت اور غایت سے متعارف ہو کر انسان خود کو شعوری سطح پر حرکت وجہد اور فوری اعتبارات میں تصرف کے ذریعہ حقیقت عظمیٰ کے طرز پر ڈھالنے میں مشغول ہو جاتا ہے، اور اس طرح عبدیت کے اس آخری مرحلے پر پہنچ جاتا ہے جس کے آگے بقول اقبال کوئی مرحلہ نہیں بلکہ عدم محض ہے""۔ (ص/۱۰۶)

لفظ عدم اور پھر محض کے ساتھ اس کی تاکید پر غور فرمائے، عدم محض کا تعلق انسان سے ہو، عبدیت سے ہو یا اس کے مراحل سے ہو یا سب سے ہو کسی طرح بھی جائز نہیں، غالباً اسے اقبال نے عبدیت کا آخری مرحلہ کہا ہو گا اور ""عدم محض"" کا اضافہ فاضل مصنف کا اپنا ہو گا، جس نے بیک جنبش قلم آخرت کو کالعدم قرار دے دیا، صوفیہ کے مشاہدے کو رویت بصری (سر کی آنکھوں سے دیکھنا) سمجھ کر آخرت کی ""ناگزیریت یا ضرورت کے جواز کو خاصی ٹھیس"" (ص/۱۰۹) لگتی ہوئی محسوس کر رہے تھے لیکن یہاں صراحت کے ساتھ آخرت کے اپنے انکار کو محسوس بھی نہیں کر سکے۔

مزید لطف کی بات یہ ہے کہ عبدیت کا یہ آخری مرحلہ جس کے بعد ""عدم محض"" ہے ایک صفحے کے بعد لامتناہی ہو جاتا ہے، خیال رہے کہ یہ بھی ایک فلسفیانہ اصطلاح ہے اور اس غریب اصطلاح کی تو پوری کتاب میں بڑی ہی درگت بنی ہے، فرماتے ہیں:

> ""چنانچہ تصوف، حرکت وعمل سے شروع ہو کر لاموجود الا اللہ کے سکون واستقرار پر منتہی ہو جاتا ہے، جب کہ اسلام اسی فکری نقطے سے شروع ہو کر پیہم حرکت وعمل یعنی عبدیت (لامعبود الا اللہ) پر منتہی ہوتا ہے اور یہ عمل لامتناہی ہے یعنی An unending act of becoming ہے"" (ص/۱۰۷)

گذشتہ عبارت سے تضاد کے علاوہ بھی یہ فقرہ کئی لطائف پر مشتمل ہے فرماتے ہیں کہ تصوف کی ابتداء حرکت سے اور انتہا سکون پر ہوتی ہے، اور یہ کائناتی حقیقت ہے کہ ہر ابتداء حرکت سے اور ہر انتہاء سکون پر ختم ہوتی ہے، لیکن جس اسلام کی یہ بات کر رہے ہیں اس کی ابتداء ہی سکون سے ہوتی ہے، جب کہ ابتداء بالسکون کا محال ہونا بدیہی اور ظاہر ہے اور یہ بھی اسی درجہ کی کائناتی حقیقت ہے۔ علاوہ ازیں یہ نہ جانے کس اسلام کی بات ہے جس میں عبدیت کا مرحلہ آخری ہوتا ہے اور مسلمان تین مرحلوں میں سے پہلے دو میں ''حرکت وعمل اور عبدیت'' سے عاری ہوتا ہے، بغیر عبدیت کے وہ پہلے دو مرحلوں میں مسلمان کیسے رہا جب کہ بغیر عبدیت کے کوئی ایک لمحے کے لئے مسلمان نہیں رہ سکتا۔ واضح رہے کہ لاحق مرحلے میں سابق مراحل موجود ہوتے ہیں مگر اس کا عکس نہیں ہوتا۔

۹۔ فاضل مصنف کے استدلالی طریقے کی یہ خصوصیت ہے کہ نتائج اخذ کرنے کے لئے اپنے مقدمات خود تیار کرتے ہیں خواہ زیرِ بحث موضوع سے ان کا کوئی تعلق ہو یا نہ ہو، بلکہ کبھی کبھی تو خود وضع کردہ مقدمات کے تقاضوں کو بھی نظر انداز کر کے حسب دلخواہ نتیجہ برآمد کر لیتے ہیں۔ اس سلسلے میں صرف ایک آسان سی مثال پر اکتفاء کروں گا، صوفیہ پر فوری اعتبارات (Immediate Concerns) سے لاتعلقی کی تہمت لگاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

> ''اور جس طرح موج کا تصور دریا سے الگ ہو کر نہیں کیا جاسکتا اسی طرح فوری اعتبارات سے لاتعلق ہو کر حقیقت گرفت میں نہیں لائی جاسکتی۔'' (ص/۱۱،۱۲)

ظاہر ہے کہ اس مثال میں فوری اعتبارات کو موج اور حقیقت کو دریا سے تشبیہ دی گئی ہے، بنابریں اس قیاس کی منطقی شکل یوں بنے گی :

مقدمہ اولی...... موج کا تصور دریا سے الگ ہو کر نہیں کیا جاسکتا

مقدمہ ثانیہ...... فوری اعتبارات موج اور حقیقت دریا ہے

نتیجہ ...... فوری اعتبارات کا تصور حقیقت سے الگ ہو کر نہیں کیا جاسکتا، فاضل مصنف کی تعبیر میں حقیقت سے لاتعلق ہو کر فوری اعتبارات کو گرفت میں نہیں لایا جاسکتا، لیکن ان کا نتیجہ اس کے برعکس ہے، یعنی انہوں نے اپنے نتیجہ میں موضوع کو محمول اور محمول موضوع بنا دیا ہے۔

لغوی تعبیرات

کتاب کا اسلوب نگارش بے حد معقد اور پیچیدہ ہے، الفاظ کی لغوی اور اصطلاحی دلالت سے اعراض نے اسے پیچیدہ تر کر دیا ہے، متعدد مقامات پر صرفی قواعد کی بھی رعایت نہیں ہوئی ہے، لغت اور روزمرہ سے صرف نظر نے عبارت کے مفہوم کو متعین کرنے کے عمل کو بے حد دشوار بنا دیا ہے، اس پر مستزاد یہ ہے کہ کلمات کی دلالت حسب ضرورت بدلتی رہتی ہے، چند مثالیں حسب ذیل ہے:

۱۔ فاضل مصنف پیش لفظ میں فرماتے ہیں کہ :

"یہ مطالعہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اقبال تصوف کو اسلام سے الگ ایک خود مکتفی روحانی نظام فکر ضرور مانتے ہیں لیکن اس کو مکمل اسلام یا اسلام کا مترادف تسلیم نہیں کرتے"۔

یہاں حرف "لیکن" کا استعمال بے محل ہے اور مسلمات زبان کے خلاف ہے اور اسی طرح لفظ "ضرور" کا استعمال بھی بلاغت کے رو سے غیر ضروری ہے، لیکن کا استعمال اس وقت صحیح ہوتا جب تصوف کو جزء اسلام تسلیم کیا جاتا۔

۲۔ لفظ تنقیص کو اثبات کے ضد کی طور پر استعمال کیا گیا ہے (ص/۱) جب کہ اس کی ضد نفی ہے تنقیص نہیں۔

"ظاہری استبعادات (Paradoxes)" (ص/ ۵) کی جگہ ظاہری تناقضات ہونا چاہئے کیونکہ اس معنی میں استبعاد کا استعمال صحیح نہیں ہے، یوں ہی متعدد مقامات پر تحقیق کی جگہ "تحقق" کا استعمال کیا ہے جیسے عبارت "کمال کا تحقق نہیں کر پاتا" (ص/ ۷)، تحقق فعل لازم ہے یہاں فعل متعدی یعنی تحقیق ہونا چاہئے۔ لفظ "مسلوک" کا استعمال غلط ہے (ص/ ۸۰)، ایسا کوئی لفظ زبان میں موجود ہی نہیں ہے، فاضل مصنف نے طالب و مطلوب اور عابد و معبود پر قیاس کرتے ہوئے سالک و مسلوک کا استعمال کر لیا ہے۔ "ماہیت حقیقت" ایک عنوان ہے (ص/

۳۳)، حالانکہ دونوں لفظ معناً مترادف ہیں، یعنی یہ اضافت الشئی الی نفسہ کی مثال ہے جو لغت کے ساتھ ساتھ عقلاً بھی ممنوع ہے۔

کائنات کو ''خدا کا صدور'' کہا ہے (ص/۳۷)، جب کہ خدا کا اصدار ہونا چاہئے۔ اصل الاصول کے طرز پر مصنف نے ''حصل الحصول'' کی ترکیب استعمال کی ہے (ص/۱۰۳)، جو قطعاً صحیح نہیں ہے۔ یونہی ''حضور'' کی ضد کے طور پر ''غیوب'' کا استعمال بھی دلچسپ ہے، فرماتے ہیں: ''اس طرح وہ حضور کے بجائے غیوب کا شکار ہو'' (ص/۱۸)، حضور مصدر ہے بمعنی حاضری اور غیوب، عیوب و فیوض کی طرح جمع کا صیغہ ہے دونوں ایک دوسرے کے ''بجائے'' ہوتے ہی نہیں ہے۔ ''اکمل ترین'' (ص/۸۲) کو کامل ترین ہونا چاہئے کیونکہ اسم تفضیل کی تفضیل جائز نہیں ہے۔ علائم کو علامت کی جمع کے طور پر استعمال کیا گیا ہے (ص/۶۹، ۷۰)۔

۳۔ کتاب میں متعدد مقام پر بے معنی، خام اور باہمی متضاد تعبیرات ہیں، جن کا شمار دشوار گزار ہے، بعض نمونے حسب ذیل ہیں:

'صحو اور فنا' تصوف میں دو متضاد کیفیتوں کی لئے استعمال ہوتے ہیں، اور لغوی اعتبار سے بھی متضاد لفظ ہیں، لیکن فاضل مصنف نے ایک نئی کیفیت ایجاد کی ہے جسکا نام انھوں نے ''صحوی فنا'' رکھا ہے (ص/۶۱)، یہ ترکیب خود انھیں کے الفاظ میں بالکل ویسی ہے جیسی ''...اشتراکی سرمایہ داری، روحانی مادیت، مذہبی الحاد، نقلی سچے موتی یا دہکتی برف'' (ص/۱۲۳) کی تراکیب ہیں۔ انھوں نے یہ مثالیں 'اسلامی تصوف' کی ترکیب کے لئے دی تھیں، لیکن یہ اسلامی تصوف پر تو نہیں، ہاں ''صحوی فنا'' پر پوری طرح سے صادق آرہی ہیں۔ صوفیہ کے افکار کو جا بجا ''متخیلانہ مفروضہ'' کہا گیا ہے (مثلاً دیکھئے ص ۶۲) اب مصنف کو کون بتلائے کہ مفروضے کے لئے متخیلانہ ہونا ضروری ہے، کوئی مفروضہ ایسا نہیں جو متخیلانہ نہ ہو لہذا اس کا التزامی استعمال عبث اور تحصیل حاصل ہے۔

''لامتناہی تکمیلی عمل'' (ص/۶۲) ایک مہمل تعبیر ہے، اس لئے کہ جو لامتناہی ہوگا (اگر لامتناہی کے وجود کو فرض کرلیا جائے تو بھی) وہ تکمیلی نہیں ہوسکتا ہے، اور جو تکمیلی ہوگا وہ لامتناہی نہیں ہوگا۔

''استکمالی امکانات کا امکان کبھی ختم نہیں ہوتا'' (ص/۶۳)، امکانات کا امکان تو کسی کے وہم وگمان میں بھی نہیں ہوگا، یہ بالکل ایک نیا تصور ہے، بلکہ یہ ترکیب بھی ایک بالکل نئی ترکیب ہے اس سے قبل شاید کبھی استعمال نہ کی گئی ہو۔

''وجدانی یاددہانی'' (ص/۷۲)، سوز کا مرکزی وصف ''مجرد امکانات کو مخصوص کائناتی ارتقائی غائیت کے تحت مقرون کرنا ہے'' (ص/۷۳)، ''شعوری حالت کی خارجی تجسیم'' (ص/۸۷)، ''ارتکاز خودی (ارادے) کو بلا ارادہ قائم رکھنا'' (ص/۹۱)، ''غائی ارادے کا جزء مقصد بنانا'' (ص/۹۳)، اور ''بعد المشرقین کے حامل'' (ص/۱۰۸) جیسی ثقیل اور عقیم تعبیرات نہ صرف مسلمات زبان و بیان کے خلاف ہیں بلکہ معنوی طور پر شدید تعارض و تناقض کی حامل ہیں۔ اسلامی تصوف کی اصطلاح کو ''ناقص ومتناقض'' فرمایا ہے'' (ص/۱۲۳)، یہاں نقص کا مفہوم تو سمجھ میں آرہا ہے تناقض کیسا اور کس طرح ہے یہ سمجھ سے باہر ہے۔ کیونکہ تناقض ایک چیز میں نہیں بلکہ دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے۔

لفظ کی دلالت اور استعمال کے ساتھ زیادتی کی ایک اور مثال ملاحظہ کریں، فرماتے ہیں:

''عامیانہ رجحان کے مطابق تفریط کے عمل کو منفی سمجھا جاتا ہے مگر افراط کو نہ صرف مثبت بلکہ مستحسن تصور کا جاتا ہے'' (ص/۱۰۴) یہاں شاید عامیانہ فہم کے مطابق افراط کے معنی زیادتی، اور تفریط کے معنی کمی کے سمجھا گیا ہے، جبکہ دونوں لفظ کی وضع زیادتی کے معنی کے لئے ہوئی ہے، اردو روزمرہ میں 'افراط وتفریط' بول کر زیادتی وکمی ضرور مراد لیا جاتا ہے، لیکن لفظ 'تفریط' کا علیحدہ اور مستقل استعمال کمی کے معنی میں نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ صرف لفظ ''تفریط'' کا غالبا تنہا استعمال ہی نہیں ہوتا ہے۔

۴۔ تعبیر کی ثقالت وگرانی اور تعقید وپیچیدگی سراسر عیب ہے، لیکن لگتا ہے کہ شاید اسے ہنر سمجھ کر شعوری طور پر بھاری بھرکم الفاظ اور پیچیدہ تراکیب کا استعمال اور وہ بھی غیر ضروری استعمال کیا گیا ہے جو کتاب کی اسلوب نگارش کا بنیادی خاصہ ہے، کئی مثالیں گذر چکیں ہیں بعض دوسری حسب ذیل ہیں:

الف۔ ''زمان ومکان کی لافانی ولامکانی حقیقت (ص/۸)

ب۔ ''متخیلانہ خوش گمانیوں'' (ص/۹)

ج۔ ''ان کا تصور فناء نا قابل تسخیر قوت کے حصول سے غیر منقسم طور پر وابستہ ہے''۔(ص/۴۹)

د۔ ''اگر حق خود کو فنا کرتا ہے تو اس سے استخفاف اکملیت لازم آتا ہے''۔(ص/۵۴)

ھ۔ ''مفروض و نامشہود اعیان ثابتہ کو اصل وجود قرار دیکر جبریت کو انسانی ذہن پر مستولی کر دیتا ہے کائنات کو متلاطم اور غیر مسلسل لا زمانی و لا مکانی منبع امکانات کے خارجی تخلیقی ظہور کا لا متناہی عمل سمجھنے کے بجائے وہ اسے ایک بنی بنائی اور جبری علیت سے متصف کائنات جانتا ہے جو عالم اعیان میں جامد پڑی ہے۔'' (ص/۶۲)

و۔ ''یہ نقطۂ ارتکاز سے فوری اعتبارات کی جانب شعور کی بازگشت کا وہ مرحلہ ہے جہاں تمناؤں کی تخلیقی قوت یعنی سوز انتہائی درجے تک متحرک ہو کر خارج میں غائی اظہار کے عین دہانے پر پہنچ جاتی ہے، اور لذت پیدائی سے ہمکنار ہونے ہی کو ہوتی ہے'' (ص/۷۴)

ز۔ ''انجذابی کشش'' (ص/۲۳، ۷۷، ۸۰، ۸۳)

ح۔ ''عشق وہ ہیجانی شعور ہے جس کی فعالیت اور داخلی زیر و بم کے سبب ارادے کے روبعمل ہونے کا سلسلہ لا متناہی طور پر جاری رہتا ہے (ص/۷۸)

ط۔ ''چنانچہ عشق کا ہیجان اور بیتابی اظہار اپنی آفاقی غائیت کے سیاق وسباق میں شدید داخلی شدت رکھتا ہے'' (ص/۸۵)

ی۔ ''تخیل کے مصنوعی دباؤ'' (ص/۱۱۳)

۵۔ کلمات کی دلالت اور ان کے وجوہ استعمال کی پامالی کی ایک اور مثال ملاحظہ کریں، فرماتے ہیں کہ :

''اور جس روحانی رویے نے ہندوستان میں ویدانت، یونان میں افلاطونیت یا Pantheism، اور ایران میں مانویت کا نام پایا اس کو مسلم ثقافت میں

تصوف کے معرب لقب سے ملقب کیا گیا'' (ص/۳)

جب فاضل مصنف کے نزدیک لفظ تصوف کی تحقیق نہیں ہے تو ان سے اس کے کنہ و ماہیت سے بے خبری کی شکایت کیونکر کی جا سکتی ہے، حالانکہ بات کو مکمل کرنے کے لئے صرف اتنا کہنا کافی تھا کہ: اس کو مسلم ثقافت میں تصوف کا نام دے دیا گیا، لیکن شاید اس قدر سے ذوق پیچیدہ نویسی کو تسکین نہ ہوتی۔ لفظ تصوف نہ معرب ہے اور نہ لقب ہے، معرب اس غیر عربی لفظ کو کہتے ہیں جسے اہل عرب نے اپنی زبان کا حصہ بنالیا ہو، جب کہ یہ خالص عربی لفظ ہے تو معرب کیسے ہو سکتا ہے۔ اور لقب علَم کی وہ قسم ہے جو اپنے مسمی کی بلندی یا پستی، اچھائی یا برائی، اور خوبی یا خرابی کی طرف اشارہ کرے جیسے لنگ، رشید اور جاحظ وغیرہ۔

تصوف کی ترجمانی

تصوف کی پیش کش اور ترجمانی میں فاضل مصنف نے انتہائی جانب دارانہ رویہ اختیار کیا ہے۔ کسی بھی جوہری اور اساسی موضوع سے متعلق تصوف عملی یا نظری کی کسی بھی کتاب کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ مسئلہ وحدۃ الوجود جس کا رد و ابطال کتاب کا مرکزی موضوع ہے اس کی تعریف وتوضیح کے لئے 'فصوص الحکم' سے لیکر 'تسویہ' تک کسی بھی کتاب کا کوئی ذکر نہیں ہے، یونہی ادراک، وجدان، ماہیت وجود، ماہیت حقیقت (غالبا ماہیت واجب الوجود)، فنا، بقاء، صحو، سکر، سوز، عشق اور فقر وغیرہ کی تصوف کی کتابوں سے تعریف بھی ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ ان موضوعات کی حسب خواہش تعریف وترجمانی کی ہے، دو ایک مقام پر بعض واقعات اور قصوں کا حوالہ ضرور ذکر کیا ہے لیکن ان میں سے بیشتر کا اصل موضوع سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، علاوہ ازیں ان واقعات کو بھی سیاق وسباق سے الگ کر کے بلکہ حذف واضافہ کے ساتھ پیش کیا ہے مصدقہ اور باضابطہ حوالے علمی تحقیق کا تقاضہ تو ہیں ہی لیکن اس کتاب میں ان کی ضرورت اس لئے زیادہ تھی کہ مصنف نے اقبال کے موقف اور عنوان کتاب سے صرف نظر کر کے ذاتی طور پر بھی تصوف کی تغلیط وابطال کا کام کیا ہے۔

پوری کتاب اس محور پر گھومتی ہے کہ تصوف عین وحدۃ الوجود ہے اور وحدۃ الوجود اتحاد و حلول ہے، اور یہ نہ صرف شریعت کے منافی ہے بلکہ خودی کے بھی خلاف ہے۔ اور چونکہ یہ دونوں مقدمات فاسد ہیں لہذا فاضل مصنف کے تمام استنتاجات وہم وگمان سے زیادہ نہیں ہے

وحدۃ الوجود

وحدۃ الوجود اور تصوف کو لے کر وہ تمام حضرات جنہوں نے تصوف کا گہرائی سے، اور اس کے اصلی مصادر سے براہ راست مطالعہ نہیں کیا ہے زبردست غلط فہمی اور خلط مبحث کا شکار ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ وحدۃ الوجود کی دو حیثیتیں ہیں: ایک تو وہ سادہ سا تصور ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ماسوی اللہ سب کچھ بے اصل، بے ثبات اور بے حقیقت ہے، عام ازیں کہ وہ سب قائم بالذات ہیں بھی یا نہیں۔ وحدۃ الوجود کا یہ تصور تصوف کا عین ہو یا نہ ہو اس کی روح ضرور ہے۔ اور اس حقیقت کا اظہار قرآن وسنت میں متعدد مقامات پر ہوا ہے اور یہی تصور صوفیائے متقدمین اور سلف صالحین کا بھی تھا۔ اور آج بھی اس تصور کے بغیر کوئی صوفی نہیں ہو سکتا، یہی وہ وحدۃ الوجود ہے جس کے بارے میں عرب کے مشہور شاعر لبید نے کہا ہے:

"ألا کل شئی ما خلا اللہ باطل"

(خبردار! ماسوی اللہ سب کچھ باطل ہے)

اور یہ صرف کسی شاعر کی بات نہیں ہے بلکہ اسے موحد اعظم ﷺ کی ایسی تائید وتصدیق حاصل ہے جو لبید کے لئے مایۂ افتخار ہے۔ امام بخاری، ترمذی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے راوی ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"أصدق کلمة قالها الشاعر کلمة لبید: ألا کل شئی ما خلا اللہ باطل" (۲۹)

(سب سے سچی بات جو شاعر نے کہی ہے وہ لبید کی بات ہے کہ اللہ کے سوا سب کچھ بے حقیقت ہے۔)

یہی وہ وحدۃ الوجود ہے جو ہر دور میں صوفیہ کا مطمح نظر اور محو فکر رہا ہے، وجود حقیقی ایک ہے اور دوسرے سارے وجود بے حقیقت ہیں، اس وحدۃ الوجود سے اقبال کو کیا کسی بھی مومن کو

۲۹- صحیح البخاری، کتاب الادب، حدیث نمبر: ۵۶۸۱، وکتاب الرقاق، حدیث نمبر: ۶۰۰۸؛ الجامع الترمذی، کتاب الادب، حدیث نمبر: ۲۷۷۱؛ سنن ابن ماجہ، کتاب الادب، حدیث نمبر: ۳۷۴۷

خنلاف نہیں ہوسکتا بلکہ جسے اختلاف ہے وہ مومن ہی نہیں ہے۔

اسی وحدۃ الوجود کی توضیح کرتے ہوئے امام اہل تصوف شعرانی فرماتے ہیں کہ :

''لاموجود الا اللہ کون کہتا ہے، یہ تو مبتدی طالب کا مقام ہے کہ وہ اپنی محبت کی شدت اور غیر اللہ کی محبت سے خالی ہونے کے سبب اس کا قلب غیر کے شعور و رویت سے مجوب ہوجاتا ہے، جیسا کہ صاحب مصیبت کے ساتھ پیش آتا ہے، اگر اس کا بیٹا مر گیا ہے یا اس کا مال تلف ہوگیا ہے تو وہ شدت مصیبت سے ایسا ہوجاتا ہے کہ بار بار گھر میں داخل ہوتا ہے اور نکلتا ہے لیکن دروازے پر بیٹھے ہوئے اپنے ساتھی کو نہیں دیکھ پاتا، اب اگر اس سے پوچھا جائے کہ کیا فلاں کو دیکھا ہے؟ تو اس کا جواب نفی میں ہوگا، اگر اس سے کہا جائے کہ وہ تمہارے سامنے ہی تھا تو وہ کہے گا کہ خدا کی قسم شدت غم سے میں اسے دیکھ نہیں سکا''

مزید توضیح کرتے ہوئے شعرانی لکھتے ہیں کہ :

''اگر یوسف علیہ السلام کے پاس آنے والی عورتیں ایسی خود فراموشی کا شکار ہوسکتی ہیں کہ انہوں نے اپنے ہاتھ کاٹ ڈالے اور تکلیف کا احساس نہیں ہوا تو اس شخص کی بے خودی کا کیا عالم ہوگا جس کا دل اپنے رب کی محبت سے وابستہ ہے اور جو اپنے رب کی عظیم نشانیوں کے مشاہدہ میں مصروف ہے''۔(۳۰)

یہی عام صوفیہ کا وحدۃ الوجود ہے، نہ تصوف خالق ومخلوق میں عینیت کا قائل ہے اور نہ مخلوق کے وجود کی نفی کرتا ہے، اگر فاضل مصنف نے تصوف کی کسی کتاب کا مطالعہ کیا ہوتا تو وہ اس غلط فہمی کا شکار نہ ہوتے، اور اس ضمن میں محقق شعرانی کا قول حرف آخر ہے جس میں کسی قیل وقال کی کوئی گنجائش نہیں ہے، فرماتے ہیں کہ :

"أجمع أهل الحق على أن حقائق الأشياء ثابتة فكيف يصح نفيها" (۳۱)

(اہل تصوف کا اجماع ہے کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت شدہ ہیں تو ان کی نفی کیسے درست ہوسکتی ہے۔)

۳۰- طہ عبد الباقی، التصوف الاسلامی، مرجع سابق، ۹۴

۳۱- نفس مرجع، ۹۵

وحدۃ الوجود کا دوسرا تصور فلسفیانہ ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ ماسوی اللہ بے حقیقت ہی نہیں بلکہ اصلاً موجود ہی نہیں ہے، یہ ایک عالمانہ اور فلسفیانہ نظریہ ہے اسے تصوف کا عین قرار دینا ظلم و تحکم ہے، بلاشبہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی سمیت بہت سے صوفیہ نے اس کا قول کیا ہے، ابن عربی نے اسے علمی بنیادوں پر استوار کیا ہے اور اس کے اثبات کے لئے نہایت ہی باوزن دلائل دئے ہیں، جن کی قدر و قیمت کا اعتراف متکلمین اور علماء ظاہر نے بھی کیا ہے۔ اسے مانا جائے یا نہ مانا جائے لیکن یہ مانے بغیر چارہ نہیں کہ اس کا رد و ابطال ہمہ شما کے بس کی بات نہیں ہے۔

اسے اتحاد و حلول کے مترادف سمجھنا سادہ بینی ہے اور اس کے مفہوم سے ناآشنائی ہے، واضح بات ہے کہ اتحاد و حلول کے لئے دو مستقل وجود کی ضرورت ہے جس میں سے ایک دوسرے سے متحد یا ایک دوسرے میں حل ہو جائے، وحدۃ الوجود میں اس کی گنجائش ہی نہیں ہے کیونکہ وہاں کسی دوسرے وجود کا تصور ہی نہیں ہے تو اتحاد و حلول کیسے متصور ہو سکتا ہے، موجود کا معدوم کے ساتھ تو اتحاد ہونے سے رہا کیونکہ یہ مستحیل بالذات ہے۔ اس بات کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے توحید، وحدت اور اتحاد کو سمجھنا ضروری ہے۔

توحید یہ ہے کہ اللہ کو ایک مانا جائے۔

وحدۃ الوجود یہ ہے کہ اللہ کو ایک مانا جائے اور اس کے سوا کسی وجود کو نہ مانا جائے۔

اتحاد یہ ہے کہ خالق و مخلوق دونوں کے وجود کو مانا جائے اور دوسرے کا پہلے میں حلول مانا جائے۔

اتحاد کا عقیدہ بالاتفاق خلاف اسلام ہے، علماء ہوں، عام صوفیہ ہوں، یا حضرات وجودیین ہوں سبھی اس سے براءت کرتے ہیں، شعرانی لکھتے ہیں کہ :

''إن ابليس نفسه وهو ملهم الخبائث لايجرؤ تلك القولة الملعونة التى ارتكب أربابها أمرا إدّا، تكاد السماوات يتفطرن منه و تخر الجبال هدّا'' (۳۲)

(خود ابلیس بھی باوجودیکہ برائیوں کا ملہم ہے اس ملعون قول کی جرأت نہ کر سکا جس کا ارتکاب اتحاد و حلول کا عقیدہ رکھنے والوں نے کیا ہے، قریب ہے کہ اس

۳۲۔ نفس مرجع ۹۲

سے آسمان پھٹ جائیں اور پہاڑ ڈھ کر گر جائیں۔)

عارف باللہ علی خواص فرماتے ہیں کہ :

"هؤلاء الزنادقة و هم أنجس الطوائف لأنهم لا يرون حسابا ، و لا عقابا، و لا جنة، و لا نارا، ولا حلالا، و لا حراما، و لا آخرة" (۳۳)

(اتحاد و حلول کا عقیدہ رکھنے والے زنادقہ ہیں اور یہ سب سے ناپاک گروہ ہے کیونکہ ان کی نگاہوں میں حساب و عقاب، جنت و دوزخ، حلال و حرام اور آخرت......وغیرہ بے حقیقت ہیں۔)

خود شیخ ابن عربی نے اتحاد و حلول کی سخت مذمت کی ہے، عقیدہ وسطیٰ میں لکھتے ہیں کہ:

"اعلم أن الله سبحانه واحد باجماع و قيام الواحد يتعالى أن يحل فيه شئى أو يحل هو فى شئى أو يتحد بشئى" (۳۴)

(جان لو کہ بے شک اللہ تعالی بالاجماع واحد ہے اور واحد کا وجود اس سے بلند ہے کہ کوئی اس میں حل ہو یا وہ کسی میں حلول کر جائے یا کسی چیز سے متحد ہو۔)

فتوحات میں لکھتے ہیں کہ:

"لا حلول و لا اتحاد ...... وما قال بالاتحاد اِلا أهل اِلالحاد كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل و الفضول" (۳۵)

(نہ حلول ہے نہ اتحاد ہے...... قائل اتحاد صاحب الحاد ہے اور قائل حلول صاحب جہل و فضول ہے۔)

شاہ ولی اللہ الدہلوی فرماتے ہیں کہ:

"ثم نبتت فرقة خبيثةو هى فرقة التى تزعم أن الله عين العالم و العالم عين الله، و أنه ليس هناك حساب و لا عذاب" (۳۶)

۳۳- نفس مرجع، نفس صفحہ

۳۴- نفس مرجع، ۹۰

۳۵- نفس مرجع، ۹۱

۳۶- التفہیمات الالہیہ، سلسلہ مطبوعات مجلس علمی ڈھابیل، مدینہ برقی پریس بجنور: ۱۹۳۶ء، ۱:۲۰۶

(پھر وہ فرقۂ خبیثہ ظاہر ہوا جو یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ عالم کا اور عالم اللہ کا عین ہے، اور حساب وکتاب کچھ نہیں ہے۔)

ان حقائق کی موجودگی میں صوفیہ کو اتحاد وحلول کے عقیدے سے متصف کرنا ظلم وزیادتی ہے یا ناواقفیت ونادانی ہے۔

ابن عربی کا وحدۃ الوجود شنکراچاریہ کی لاثنویت سے بالکل مختلف ہے، شنکراچاریہ اتحاد الوجود کا قائل ہے اور شیخ وحدۃ الوجود کے۔ دونوں نظریات کے اختلاف کو پروفیسر یوسف سلیم چشتی وغیرہ نے تفصیل سے ذکر کیا ہے جس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔ (۳۷)

مزے کی بات یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کی اس قدر شدید مخالفت کے باوصف فاضل مصنف کہیں کہیں اس نظریہ کی بے اختیارانہ تائید کر گئے ہیں، فرماتے ہیں کہ:

''الیغوئے مطلق کے ناپیدا کنار سمندر میں یہ کائنات صرف ایک حباب کی سی کیفیت کی مظہر ہے'' (ص/۲۸)

عجیب اتفاق ہے کہ بالکل یہی مثال وجودیین بھی اپنے موقف کی تفہیم کے لئے پیش کرتے ہیں، لیکن معاً فاضل مصنف کو وجودیین سے اپنی اس قربت کا احساس ہوتا ہے تو فرماتے ہیں کہ:

''ہر چند کہ یہ حباب اسی پانی سے پیدا شدہ ہے جس میں وہ تیرتا ہے لیکن اس میں اپنی خودی بھی پائی جاتی ہے اور یہ بے روک وٹوک خود کو بہنے نہیں دیتا۔'' (ص/۲۸)

کسی خوددار اور با اختیار حباب کا شاید ہی کسی نے تصور کیا ہو، اور واضح رہے کی حباب کی یہ مثال صرف انسان کے لئے نہیں ہے بلکہ پوری کائنات کے لئے ہے جس میں جمادات ونباتات سب شامل ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ ایسی تشبیہ کی ضرورت کیا تھی جس میں مشبہ بہ کو اسکی فطرت وطبیعت کے خلاف صفات سے موصوف کرنا پڑے۔ جو خودی رکھے اور اپنے ارادے سے بہے وہ حباب نہیں ہو سکتا، حضرات وجودیین کی اس مثال سے تو یہی ظاہر ہے کہ سمندر میں تو صرف پانی ہی پانی ہے، حباب ہو، موج ہو، تلاطم ہو، یا مدوجزر سب پانی ہی کی مختلف کیفیات وشئون کے نام

۳۷۔ شرح اسرار خودی [illegible]

ہیں، ان میں سے کسی کا اپنا مستقل وجود ہی نہیں ہے خودی وارادہ ہونا تو بہت دور کی بات ہے۔

فلسفیانہ وحدۃ الوجود ایک مستحکم علمی و ذوقی نظریہ ہے، اور اس کے قائلین کے نزدیک یہی حقیقی توحید ہے کیونکہ بقول وجودیین، ممکن کے وجود کو تسلیم کرنے سے شرک فی الوجود لازم آتا ہے علاوہ ازیں ممکن کا وجود ماننا محال کو مستلزم ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے، اس کی توضیح حسب ذیل ہے:

اگر ممکن اور واجب دونوں موجود ہیں تو لامحالہ ما بہ الموجودیت دونوں میں مشترک ہوگی اگر یہ اشتراک ذاتی نوعیت کا ہے تو ذاتِ واجب، وجود اور ما بہ الموجودیت سے مرکب ہوگی اور اگر عرضی ہے تو واجب کا وجود سے معری ہونا لازم آئے گا کیونکہ عرضی کا مرتبہ معروض کے مرتبے سے مؤخر ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں ممکن کے وجود کو ماننے کی صورت میں عدم یا مادے کی قدامت بھی لازم آتی ہے، جیسا کہ گزر چکا ہے، اور جو توحید کے صراحتاً منافی ہے۔ وحدۃ الوجود خواہ عام صوفیہ کا ہو یا ابن عربی اور وجودیین کا ہو اس کے تئیں اس منفی رویے کی توجیہ صرف اس کائناتی حقیقت کی روشنی میں ہوسکتی ہے جسے مولائے کائنات علی کرم اللہ وجہ نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے کہ: ''الناس أعداء لما جهلوا'' یعنی لوگ جس چیز کو نہیں جانتے ہیں اس سے دشمنی پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔

وحدۃ الوجود کو لے کر علامہ اقبال کے نقطۂ نظر میں صرف تین احتمالات ہیں: اول یہ کہ ان کے یہاں تدریجی ارتقاء ہے، ارمغان حجاز تک آتے آتے وہ پوری طرح وجودی ہو گئے تھے، دوم یہ کہ علامہ نے وحدۃ الوجود کی ان غلط تعبیرات سے اختلاف کیا ہے جو ایران و ہندوستان کے بعض متصوفین اور شعراء کے کلام میں ملتی ہیں، جو نہ صرف حلولی نظریے پر مشتمل ہیں بلکہ قوم کو جمود و تعطل کا شکار بنانے والی بھی ہیں، اور سوم یہ کہ ان کے کلام میں کھلا ہوا تضاد ہے اور وہ بھی ان شعراء کی طرح ہیں جو بقول قرآن ''ہر وادی میں بھٹکتے رہتے ہیں''۔ (الشعراء:۲۲۵)

زیر نظر مسئلہ میں فاضل مصنف یہ نہیں کہہ سکتے کہ:

''تصوف کے بعض اجزاء اسلامی عناصر پر مبنی ہیں چنانچہ ان کا شعری نظام فکر ایسے تمام عناصر کا اثبات کرتا ہے۔ بایں ہمہ، وہ تصوف کے ان تمام عناصر کا ابطال

کرتے ہیں جو اصل اسلامی نقطۂ نظر سے افراط یا تفریط کا شکار ہیں۔'' (پیش لفظ)

کیونکہ وحدۃ الوجود ایک جزئی مسئلہ ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس کے بعض عناصر کا ابطال اور بعض کا اثبات کیا جائے لہذا اس مسئلہ کو لے کر اقبال کی فکر و موقف میں کسی چوتھے احتمال کی گنجائش نہیں ہے، اب اگر ان کے یہاں تضاد نہیں ہے تو یا تو ان کے یہاں وحدۃ الوجود کو لیکر تدریجی ارتقاء ہے جیسا کہ بہت سے مفکرین اور دانشوروں کا خیال ہے استاذ گرامی جناب پروفیسر یاسین مظہر صدیقی صاحب نے بھی راقم کے ساتھ ایک غیر رسمی گفتگو میں اسی خیال کا اظہار فرمایا ہے، اور یہی وہ رائے ہے جسے میکش اکبر آبادی نے بڑی تفصیل کے ساتھ ثابت کیا ہے، لکھتے ہیں کہ :

''وحدۃ الوجود کے متعلق علامہ اقبال کے بیان بہت متضاد ہیں لیکن ان کی تصانیف کو اگر تاریخی اعتبار سے ترتیب دیا جائے تو یہ مشکل بآسانی حل ہو جاتی ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسرار خودی سے ارمغان حجاز تک آتے آتے انہوں نے تصوف اور وحدۃ الوجود کی تائید شروع کر دی تھی''۔ (۳۸)

انسانی فکر میں تدریجی ارتقاء کا ہونا ایک فطری امر ہے، اور کوئی انسان اس سے مستثنی نہیں ہے، بادی النظر میں وحدۃ الوجود کو لے کر علامہ کی فکر میں یہ تدریجی ارتقاء بہت واضح ہے حتی کہ فاضل مصنف بھی اقبال کے آخری عہد سے کوئی ایسی شعری مثال پیش نہیں کر سکے جو صراحت کے ساتھ وحدۃ الوجود کی مخالفت کرتی ہو، اور جو مثال انہوں نے پیش کی ہے اس کی حقیقت آپ آگے ملاحظہ کریں گے۔ لیکن بایں ہمہ اقبال کا قاری یہ محسوس کیے بنا نہیں رہتا کہ وحدۃ الوجود کے حوالے سے اقبال کے یہاں ایک گونہ اضطرابی کیفیت پائی جاتی ہے اور یہ کیفیت ہر دور میں موجود ہے، یہ صحیح ہے کہ اسرار خودی کے مرحلے میں وحدۃ الوجود کی جو صریح مخالفت ملتی ہے وہ ارمغان حجاز تک پہنچتے پہنچتے تائید و حمایت میں بدل جاتی ہے، لیکن ان کے آخری عہد کے منظوم و منثور کلام کا جائزہ لیا جائے تو اس میں ایسی اشارت ضرور ملتی ہے جس سے اس نظریئے سے ان کا کسی نہ کسی نوعیت کا اختلاف مترشح ہے۔ اور درحقیقت اقبال کا یہی وہ اضطراب ہے جو عام محقق کے لئے ان کی فکر میں وحدۃ الوجود کو لیکر تدریجی ارتقاء کے نظریئے کو قبول کرنے میں مانع ہے، اور دوسری جانب مخالفین تصوف کے لئے اس نظریئے کو رد کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ بھی۔

حالانکہ صراحت کی موجودگی میں اشارت پر اعتماد کرنا اور اسے حجت ٹھہرانا کوئی صحت مند علمی رویہ نہیں ہے، لیکن بہر کیف تضاد خواہ صراحت و اشارت کے درمیان ہو وہ تضاد ہی کہلائے گا۔ اور اس تضاد کو دفع کرنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے کہ تدریجی ارتقاء کو تو تسلیم ہی کیا جائے ساتھ ہی میں یہ بھی مانا جائے کہ وحدۃ الوجود کی بعض تعبیرات و تشریحات سے جنہیں متصوفین و شعرائے عجم نے فروغ دیا ہے، علامہ نے ہمیشہ اختلاف کیا ہے، کبھی واضح الفاظ میں اور کبھی اشاروں میں، کبھی اصل نظریۂ وحدۃ الوجود کے انکار کے ساتھ اور کبھی اصل نظریہ کے اقرار کے ساتھ۔

وحدۃ الوجود پر ایک عام الزام یہ ہے کہ یہ قوم میں جمود و تعطل اور بے عملی کا محرک ہے، فاضل مصنف نے تو اس کو افلاطونیت سے زیادہ بے عملی پیدا کرنے والا نظریہ بتایا ہے (ص/ ٦٥) اور اس ضمن میں اقبال کا یہ قول پیش کیا ہے کہ:

''......وحدت الوجود نے ''عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق و عمل سے محروم کر دیا'' (ص/ ٦٥)

خیال رہے کہ فقرہ ''وحدت الوجود نے'' فاضل مصنف کا اقبال کی عبارت پر اضافہ ہے جو کافی غور سے دیکھنے سے پتہ لگتا ہے، اگر یہ واقعی اقبال کی مراد کے مطابق ہے تو روح اقبال سے معذرت کے ساتھ عرض کروں گا کہ یہ ''غریب'' نظریہ تو ابھی تک مدرسوں اور یونیورسٹیوں کے اساتذہ تک ٹھیک سے پہنچا نہیں عوام تک کب پہنچا کہ ان کو ذوق و عمل سے محروم کر دیا، اور پھر آپ ہی کے فرمانے کے مطابق ''یورپ کا علمی مذہب وحدت الوجود ہے'' (ص/ ٦٨) تو یورپ میں جس نظرئے نے ذوق عمل کو جلا بخشی یا کم از کم اس میں رکاوٹ نہیں بنا آخر وہ مسلمانوں میں اس کی محرومی کا سبب کیسے بن گیا۔

میکش کی یہ بات دلکش اور باوزن ہے کہ:

''اسلام میں انحطاط ابن عربی سے بہت پہلے شروع ہو چکا تھا اس کے جو وجوہ تھے وہ تاریخ اسلام کے معمولی طالب علم سے بھی پوشیدہ نہیں ہیں، اس کے علاوہ کتنے مسلمان تھے جو ابن عربی کے نظرئے سے واقف تھے اور اسے حق سمجھتے تھے اور آج کتنے مسلمان ہیں جو ان مسائل کو سمجھتے ہیں، عجیب بات ہے کہ ہندوؤں

کے تنزل میں نظریۂ ""مایا"" کا اثر ابھی تک کسی محقق نے ثابت نہیں کیا""۔(۳۹)

یہاں واضح رہے کہ کلام اقبال کا یہ تضاد اس دور سے متعلق ہے جب وہ وحدۃ الوجود کے مخالف تھے، ورنہ بعد میں ان کا رنگ و آہنگ تو کچھ اس طرح کا تھا:

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں — باقی ہے نمود سیمیائی

ماسوی اللہ جسے اقبال ""نمود سیمیائی"" کہہ رہے ہیں وہی وجودیوں کی اصطلاح میں ""نمود بے بود"" ہے اور دونوں میں معنا کوئی فرق نہیں ہے۔

ارمغان حجاز میں فرماتے ہیں کہ:

زمین و آسمان و چارسو نیست — دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

فاضل مصنف اپنی کتاب کا آغاز اقبال کے دو شعر سے کرتے ہیں:

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش — ز لاموجود الا اللہ دریاب

محکوم ہو سالک تو یہی اسکا ہمہ اوست — خود مردہ و خود مرقد و خود مرگ مفاجات

ان دونوں اشعار کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ:

""متضاد قسم کے ان جیسے اشعار پر مستزاد اقبال کی بعض نثری تحریریں بھی ایسی ہیں جن کی سطح پر موجود ظاہری تضاد بسا اوقات حیرانی کا باعث ہوتا ہے""۔(ص/۱)

اقبال کے ان اشعار میں تو ایسا کوئی تضاد نہیں ہے جس پر حیران ہوا جائے البتہ اسے متضاد سمجھنا ضرور حیرانی کا موجب ہے، اور یہ اس بات کی دلیل بھی ہے کہ اقبال کے آخری دور کے کلام میں وحدۃ الوجود کے خلاف کچھ بھی نہیں ہے، ورنہ اس تار عنکبوت کا سہارا نہ لیا جاتا، نہ جانے فاضل مصنف سے یہ واضح بات کیسے پوشیدہ رہ گئی کہ دوسرا شعر محکومیت کے ساتھ مقید و مشروط ہے، تضاد اس وقت متحقق ہوتا جب دونوں شعر اطلاق یا تقیید میں یکساں ہوتے۔ یہ شعر ہمہ اوست کے رد میں نہیں ہے بلکہ سالک کی محکومیت کی رد میں ہے یہ شعر تو اس مشہور حدیث شریف کی طرح ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: ""جس نے اللہ کے لئے محبت کی اور اللہ کے لئے نفرت کی، اللہ کے لئے دوستی کی اور اللہ کے لئے دشمنی کی وہی اس کے ذریعہ اللہ کی دوستی کا حق دار ہوگا

ولن یجد عبد طعم الایمان وان کثرت صلواته و صومه حتی یکون کذلك

۳۹- نفس مرجع، ۲۸۹

(اور کوئی بندہ ہر گز ایمان کا ذائقہ نہیں پائے گا خواہ کتنی نماز و روزے والا ہو جب تک کہ اس طرح کا نہ ہو جائے۔)

تصوف پر تعطلی اور بے عملی کے الزام کا جائزہ تو بعد میں لیا جائے گا ابھی وحدۃ الوجود سے متعلق فاضل مصنف کے ایک نئے انکشاف کا ذکر کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ:

''دوسری بات یہ کہ وحدت الوجودی مسلک میں خدا کے فرد ہونے کی گنجائش نہیں بلکہ جملہ موجودات ہی عین خدا ہیں۔'' (ص/۳۴)

یہ سراسر تہمت ہے کہ وحدۃ الوجود میں ''جملہ موجودات ہی عین خدا ہیں'' اور خلاف عقل بھی ہے کیونکہ اس نظریئے میں دوسرے کسی وجود کا تصور ہی نہیں ہے تو 'موجودات' کا تصور کیسا، ابن عربی فرماتے ہیں کہ: ''الممکنات ما شمت رائحة الوجود'' یعنی ممکنات کو وجود کی خوشبو بھی نہیں لگی ہے۔ رہی یہ بات کہ ''وحدۃ الوجودی مسلک میں خدا کے فرد ہونے کی گنجائش نہیں ہے''، خالص بے اصل و بے بنیاد ہے۔ اور ان دونوں دعووں کے لئے فاضل مصنف نے نہ تو کوئی دلیل دی ہے، اور نہ حسب عادت کوئی حوالہ ذکر کیا ہے۔ جبکہ سادات صوفیہ کے نزدیک خدا کا فرد ہونا اجماعی مسئلہ ہے، اور اس کی نا قابل تردید دلیل حاضر ہے، جس میں کسی تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

تاج الاسلام ابو بکر محمد الکلاباذی متوفی ۳۸۰ھ فرماتے ہیں کہ:

''اجتمعت الصوفيه على أن الله واحد ، أحد ، فرد ، صمد'' (۴۰)

(صوفیہ کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالی واحد، احد، فرد، صمد ہے)

امام ابو القاسم قشیری، صاحب رسالۂ قشیریہ متوفی ۴۶۵ھ فرماتے ہیں کہ:

يا من تقاصر شكرى عن أياديه و كل كل لسان عن معاليه

وجوده لم يزل فردا بلا شبه علا عن الوقت ماضيه و آتيه (۴۱)

(اے وہ ذات کہ جس کی نعمتوں سے میرا تشکر قاصر ہے، اور جس کی بلندیوں کے ذکر سے ہر زبان تھک گئی ہے، جس کا وجود ہمیشہ سے بلا شبہ فرد ہے، اور جس

۴۰- محمد کلاباذی، التعرف لمذہب اہل التصوف، تحقیق: عبد الحلیم محمود، دار احیاء الکتب العربیۃ، قاہرہ: ۱۹۶۰ء، ۳۳

کی ذات ماضی و مستقبل سے بلند ہے۔)

اب اس کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ تصوف یا خاص وجودیوں کے یہاں خدا کے فرد ہونے کی گنجائش نہیں ہے، اگر کوئی شمار کرنے پر آجائے تو ایسی بہت سی مثالیں اکٹھا کر سکتا ہے۔

وحدۃ الوجود سے نا آشنائی کی ایک اور مثال ملاحظہ فرمائیں:

''ہوسکتا ہے سری شنکر کی ہمہ الہیت کے رو سے پورا عالم ایک دھوکہ اور التباس ہو اور ابن عربی کی رو سے عین حق......'' (ص/۳۹)

مزید فرماتے ہیں کہ:

''اور ابن عربی کے ہاں حرکت و عمل کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہتی، اس لئے کہ جب تمام موجودات عین حق ہیں تو نہ کوئی عابد ہوا نہ معبود، عالم ہوا نہ معلوم اور سالک ہوا نہ مقصود۔ لہذا کسی بھی قسم کی غائیت، علیت، حرکت یا عمل کی کوئی ضرورت نظر نہیں آتی۔'' (ص/۳۹)

اس سارے مفروضے کی بنیاد یہ ہے کہ ابن عربی کے یہاں عالم یا موجودات عین حق ہیں اور یہ مفروضہ باطل ہے اس لئے کہ، جیسا کہ عرض کیا گیا، وحدۃ الوجود میں موجودات کا تصور ہی نہیں ہے تو عینیت کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے، یہ ''ادویت واد'' یا لاثنویت کا نظریہ ہے کہ سنسار ہی برھما ہے، لیکن وحدۃ الوجود میں خدا ہی سب کچھ ہے (ہمہ اوست) اس کے ماسوا کچھ نہیں ہے۔ البتہ جہاں تک شئون و اعتبارات کی بات ہے تو ابن عربی واجب تعالیٰ کے ساتھ ان کی عینیت کے ہرگز قائل نہیں ہیں، ان کا مشہور قول ہے کہ:

''العبد عبد وإن ترقى، و الرب رب وإن تنزل''

(بندہ بندہ ہے خواہ کتنی ترقی کرے، اور رب رب ہے خواہ کتنا تنزل فرمائے)

شنکر اچاریہ کے نزدیک سنسار اور برھما میں کوئی فرق نہیں ہے لیکن شیخ اکبر ظاہر اور مظاہر میں فرق کرتے ہیں۔ لیکن اسے سمجھنے کے لئے دقت نظر کے ساتھ ساتھ وسیع مطالعے کی ضرورت ہے۔ اور اسی فرق کی بنیاد پر شیخ ابن تیمیہ نے انہیں وجودی صوفیہ میں اسلام سے سب سے زیادہ قریب مانا ہے۔ (۴۲)

فنا و بقا

مندرجہ بالا عنوان کے علاوہ کتاب میں ایک عنوان ''بقا باللہ'' کا بھی ہے، بقا اور بقا باللہ میں فرق کرنیکی حکمت تو سمجھ میں نہیں آئی لیکن سہولت کے خیال سے دونوں کا ایک ساتھ ہی جائزہ لوں گا، فاضل مصنف عنوان کے فوراً بعد رقم طراز ہیں کہ :

''وجدان کا حقیقت مطلقہ کے تقریباً روبرو آنا وہ لمحۂ فنا ہے جس میں انسانی شعور کو اپنی اور کائنات کی حقیقت اور حقیقت مطلقہ کی اصولی وحدت کا عمیق تجربہ ہوتا ہے۔ لیکن اقبال کا تصورِ فنا تصوف کے تصورِ فنا سے مختلف ہے۔ تصوف میں یہ مقام منزل مقصود اور منتہائے آرزو سمجھا جاتا ہے جس پر شعور کو سخت خلاف فطرت ریاضتوں کے ذریعہ مرتکز رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔'' (ص/۴۶)

نہ اس عبارت میں اقبال اور تصوف کے نزدیک فنا کی کوئی تعریف کا ذکر ہے، نہ دونوں میں وجوہ اختلاف کا کوئی تذکرہ ہے، بس اُحکام صادر کرنا شروع کر دیا ہے، بلکہ اس میں سرے سے فنا کی کوئی تعریف ہی نہیں ہے اور اخذ نتائج کا آغاز ہو گیا ہے۔

''وجدان کا حقیقت مطلقہ کے روبرو آنا'' ہی نا قابل فہم ہے، اور وہ بھی ''تقریباً'' کی قید کے ساتھ۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ تعبیر ہی غیر سلیم ہے؛ منطقی اعتبار سے بھی اور زبان و بیان کے لحاظ سے بھی، کیونکہ وجدان کسی کے روبرو نہیں آ سکتا بلکہ علم و یقین کی طرح کسی چیز کا وجدان ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ اس لفظ کی وضع ہی اس استعمال کے لئے نہیں ہوئی ہے اور یہ نا قابل فہم تعبیر ''المعنی فی بطن الشاعر'' جیسی ہے لہذا اس پر کوئی تبصرہ نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ خالق و مخلوق میں اصولی یا فروعی کوئی وحدت نہیں ہے لہذا اس کے ''عمیق تجربے'' کا تصور ہی خلاف عقل و شرع ہے۔

رہا یہ خیال کہ: ''تصوف میں یہ مقام منزل مقصود اور منتہائے آرزو سمجھا جاتا ہے'' تو یہ یقیناً صحیح ہے اور حق بھی یہی ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے :

﴿وَ اَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَهٰی﴾ (النجم:۴۲)

(بے شک تمہارے رب کی ذات ہی منتہی ہے۔)

عارف باللہ شیخ احمد زروق فرماتے ہیں کہ: ''بے شک اسی تک منتہی ہے اسباب و علل میں، حکم و تصرف میں، اغراض واہداف میں، اور امید و مقاصد میں'' (۴۳)

البتہ مصنف کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اس منزل تک پہنچنے کے لئے ''خلاف فطرت ریاضتوں'' کا سہارا لیا جاتا ہے، یہ دعوی بلا دلیل ہے کیونکہ صوفیہ اس منزل تک پہنچنے کے لئے قرآنی ہدایت اور مشکوۃ نبوت کی روشنی کا سہارا لیتے ہیں، نہ کہ خلاف فطرت ریاضتوں کا۔ اور اس سلسلے میں فاضل مصنف نے جو حوالہ دیا ہے وہ ان کے حق میں نہیں بلکہ ان کے خلاف ہی حجت ہے۔

میکش اکبرآبادی سے امام شعرانی کے حوالے سے شیخ عبدالقادر جیلانی کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ:

> ''یہ توقع نہ رکھو کہ تم روحانیوں کے زمرے میں داخل ہو سکو گے جب تک کہ تم اپنے تمام اعضا کی مخالفت نہ کرو۔ اپنے وجود، اپنی سماعت، اپنے قوی اور اپنی سعی و عمل اور ہر اس چیز سے علیحدہ نہ ہو جاؤ جو تمہاری روح کے وجود سے پہلے اور تمہاری روح کے نفخ کے بعد میں واقع ہوئی۔ کیونکہ یہ سب تمہارے اور خدا کے درمیان میں حجاب ہے...... پس تم بھی اپنے کل اور اجزا کو مع تمام مخلوق کے اصنام سمجھ لو اور سوائے خدا کے کسی کو موجود نہ دیکھو۔'' (ص/۴۶)

اول تو یہی ظاہر نہیں ہے کہ یہ نقل در نقل عبارت فنا کی تعریف و تشریح میں ہے بھی یا نہیں، لیکن اس کے باوصف اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو مصنف کے مقصود کے مطابق ہو، یا قابل تاویل نہ ہو۔ اعضا و جوارح کی مخالفت کا مطلب خواہشات نفس کی مخالفت ہے کیونکہ یہ اعضا و جوارح ان خواہشات کی تکمیل کے آلات ہیں۔ اگر اسے ہی خلاف فطرت سمجھا جا رہا ہے تو یہ شرعا مطلوب ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے کہ ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: ۴۰، ۴۱)، یعنی جو اپنے رب کے حضور کھڑا ہونے سے ڈرا اور اپنے نفس کو خواہشات سے منع کیا، تو اس کا ٹھکانا جنت ہے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ: ''تم میں سے کوئی مومن نہیں ہو سکتا حتی یکون ہواہ تبعا لما جئت بہ'' یعنی جب تک کہ اس کی خواہش میرے لائے ہوئے کی اتباع نہ کرے۔ اور اتباع رسول کے لئے خواہ اعضا و جوارح کی مخالفت کی جائے یا دنیا و مافیہا کی مخالفت کی جائے سب شرعی طور پر مطلوب و

۴۳- شرح حکم ابن عطاء اللہ، تحقیق: عبدالحلیم محمود، مکتبۃ الشعب، قاہرہ، غیر مؤرخ، [illegible]

مستحسن ہیں۔ رہا ما سوی اللہ کو اصنام سمجھنے کی بات تو خود اقبال بھی ایسا ہی سمجھتے تھے۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند بتان وہم و گماں لا الہ الا اللہ

ظاہر ہے کہ یہاں دنیا کو اصنام یا بتان وہم سمجھنے کا مطلب ہے کہ یہ سب وصول الی اللہ میں بسا اوقات رکاوٹ بنتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: ﴿وَ مَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا لَهْوٌ وَّ لَعِبٌ﴾ (العنکبوت: ۶۴)، یعنی یہ دنیوی زندگی لہو لعب کے سوا کچھ نہیں ہے اور ﴿وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ﴾ (الحدید: ۲۰)، یعنی دنیوی زندگی صرف دھوکے کی متاع ہے۔ اور ﴿اِنَّمَآ اَمْوَالُكُمْ وَ اَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (الانفال: ۲۸)، یعنی بے شک تمہاری اولاد و اموال رکاوٹ ہیں۔

اور یہ سب تاویلات کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کیونکہ فاضل مصنف نے حضرت جیلانی کی عبارت کے درمیان اور آخر سے وہ جملے حذف کر دئے جو اس عبارت کے معنی کے تعین میں ممد و معاون تھے درمیان سے محذوف کیا گیا جملہ یہ ہے:

''جیسے کہ حضرت ابراہیم نے بتوں کے متعلق کہا تھا کہ یہ سب میرے دشمن ہیں سوائے خدا کے''۔

اور آخر سے یہ جملہ حذف کر دیا کہ:

''اور اس کے ساتھ حدود و احکام کو بھی ضروری العمل سمجھو''۔ (۴۴)

ان دونوں جملوں کو عبارت میں رکھ کر دیکھئے کہ اس میں کیا چیز خلاف اسلام ہے اور کیا ہے جو اقبال کے تصور فنا کے خلاف ہے؟ حق یہ ہے کہ اقبال نہ صرف اپنے تصور فنا بلکہ جملہ افکار میں انہی خاصان خدا کے خوشہ چیں ہیں، خود فرماتے ہیں:

''حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات، رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے''۔ (۴۵)

۴۴۔ میکش اکبر آبادی، نقد اقبال، مرجع سابق، ۱۱۴

۴۵۔ مکتوب بنام اکبر الہ آبادی، بحوالہ: یوسف سلیم چشتی، شرح اسرار خودی، مرجع سابق، ۳۸

فاضل مصنف اپنے موقف کی تائید کے لئے شیخ جیلانی کا ایک اور حوالہ نقل کرتے ہیں:

''پس فنا ہی آرزو ہے اور مطلوب اور انتہا ہے اور خدا در باز گشت ہے اور اولیاء کی سیر کی منتہی ہے'' (ص/۴۶)

اگر چہ حوالے میں مصنف نے صفحہ نمبر، اور معلومات نشر و اشاعت کا ذکر نہیں کیا ہے لیکن یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ عبارت براہ راست جیلانی کی فتوح الغیب کے مقالہ نمبر ۶ سے ماخوذ ہے، لیکن غالباً ایسا ہے نہیں، بلکہ میکش اکبر آبادی کی کتاب سے ماخوذ ہے، کیونکہ یہ عبارت 'نقد اقبال' میں حضرت جیلانی کی گذشتہ عبارت کے فوراً بعد مذکور ہے اور وہاں بھی حوالے کے نام پر (فتوح الغیب مقالہ نمبر ۶) لکھا ہے اور فاضل مصنف نے بھی اسی قدر پر اکتفا کیا ہے، بلکہ شاید جلد بازی میں نقل کرنے کے سبب، یا کسی اور نا معلوم سبب، یہاں مزید غلطیاں در آئی ہیں، میکش کی اصل عبارت یہ ہے :

''پس فنا ہی آرزو ہے اور مطلوب اور انتہا ہے اور حد اور باز گشت ہے اور اولیا اللہ کی سیر کی منتہا ہے''۔ (۴۶)

دونوں عبارتوں میں حرفی مطابقت ہے، صرف میکش کی عبارت کا فقرہ ''حد اور باز گشت'' فاضل مصنف کے یہاں ''خدا در باز گشت'' میں بدل گیا ہے جو ایک مہمل ترکیب ہے، اور ''اولیا اللہ'' کی جگہ فاضل مصنف نے صرف لفظ ''اولیاء'' پر اکتفا کیا ہے۔ اب حضرت جیلانی کی اصل عبارت ملاحظہ فرمائیں :

"فالفناء والمنی والمبتغی والمنتهی حد و مرد ینتهی اِلیه مسیر الأولیاء ......" (۴۷)

(پس فنا وآروز و مطلوب ومنتہا وہ حد اور جائے واپسیں ہے جہاں پہنچ کر اولیا کی سیر وسلوک کا خاتمہ ہوتا ہے۔)

اور یہ وہی مفہوم ہے جو آیت کریمہ "إن إلی ربك المنتهی" کا ہے۔

فاضل مصنف نے اس باب میں خصوصاً اور پوری کتاب میں عموماً جا بجا یہ ثابت کرنے

۴۶۔ نقد اقبال، مرجع سابق، ۱۱۴

۴۷۔ فتوح الغیب، دار الطباعة العامرة، مکان طبع غیر موجود، ۱۲۸۱ھ، ۹

کی کوشش کی ہے کہ تصوف میں تصور فنا "ذات باری میں روح انسانی کے حلول" (ص/۴۷، ۴۸، ۴۹) کے معنی میں ہے، دوسری جگہوں پر اسے "معطّلی" (ص/۵۱)، "تعطل شعور" (ص/۵۲)، "پسپائی، خودسپردگی، پژمردگی وخودفراموشی اور انتہائی درجہ کی انفعالیت" (ص/۵۳) جیسی صفتوں سے بھی موصوف ومنعوت کیا ہے۔

ان دعووں کی تائید میں نہ کتب تصوف سے کوئی سند پیش کی ہے اور نہ کلام اقبال سے انہیں کچھ ملا ہے، ورنہ انہیں مذکورہ بالا خلاف مقصود حوالوں میں نہ معنوی تحریف کرنی پڑتی، اور نہ ہی فلاطینوس (Plotinus) کے تصور فنا پر اقبال کی تنقید (ص/۴۷) کے ذکر پر تکیہ کرنا پڑتا۔

تصوف پر معطّلی اور پسپائی وغیرہ کا جائزہ تو انشاءاللہ آگے لیا جائے گا۔ یہاں صرف یہ کہنا چاہوں گا کہ تصوف کے فنا کو ذات باری تعالی میں انسان یا اس کی روح کا حلول ہو جانا سمجھنا اس فن کی بے حد غلط ترجمانی ہے۔ اس موضوع سے فن کی کتابیں بھری ہوئی ہیں جن میں حلول کی طرف کسی قسم کا کوئی اشارہ نہیں ملتا، اور سب کا ماحصل یہی ہے کہ اللہ کے لئے کامل سپردگی ہی فنا ہے۔ بلاشبہ بعض ملحدوں اور جاہل متصوفین نے، جنہیں امام طوسیؒ متوفی ۳۸۷ھ نے "مترسمین بالتصوف" یعنی تصوف کی رسم واسم استعمال کرنے والے لکھا ہے، اور ان پر سخت نکیر کی ہے۔ (۴۸) تصوف میں اس الحادی اور زندیقی مفہوم کو رواج دینے کی کوشش کی ہے لیکن تصوف اور سادات صوفیہ اس سے پوری طرح بری ہیں۔

اب آئیں صوفیہ کا حقیقی تصور فنا ملاحظہ فرمائیں، شیخ ہجویری متوفی ۴۶۵ھ، جنہیں اقبال نے "پاسبان عزت اُم الکتاب" لکھا ہے، فرماتے ہیں کہ:

"علم فنا وبقا کی بنیاد اخلاص، وحدانیت اور صحیح عبودیت پر ہے۔ باقی سب کچھ خطا والحاد ہے۔ جب انسان توحید خداوندی کا اقرار کرتا ہے تو اپنے آپ کو حق تعالی کے سامنے مغلوب ومقہور پاتا ہے، مغلوب ہمیشہ غالب کے سامنے فانی ہوتا ہے وہ اپنی فنا کو صحیح سمجھ کر اپنے عجز کو محسوس کرتا ہے اور اسے بجز بندگی چارۂ کار نہیں رہتا، اور وہ جادۂ رضا پر گامزن ہو جاتا ہے۔ فنا وبقا کے یہ معنی ہیں جو کوئی اس کے خلاف کہتا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ فنا کا مطلب فناء ذات ہے اور بقا

۴۸۔ ابونصر سراج طوسی، اللمع، تحقیق: عبدالحلیم محمود، دارالکتب الحدیثۃ، مصر: ۱۹۶۰ء، ۵۱۹، ۵۵۵

کے معنی بقاء خداوندی ہے، وہ زندقہ کا مرتکب ہے''۔(۴۹)

اس قدر صاف اور واضح فکر و عبارت کے بعد بھی کیا کسی تہمت و بہتان کا امکان باقی رہتا ہے؟ خدا معلوم مصنف نے کن مصادر پر اعتماد کیا ہے اور کن لوگوں کے افکار و نظریات کو پیش نظر رکھا ہے۔ اگرچہ صوفیہ کے یہاں ''فنا فی اللہ'' کا مفہوم ''فناء إرادة العبد فی إرادة الله'' (بندے کے ارادے کا خدا کے ارادے میں فنا ہونا) ہے لیکن یہاں ایک دلچسپ اور قابل ذکر بات ہے جس کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں کہ تصوف کی قدیم کتابوں میں لفظ ''فنا'' کے ساتھ ''فی'' بمعنی ''میں'' کا صلہ (Preposition) استعمال ہی نہیں ہوتا ہے، بلکہ حرف ''عن'' کے صلہ کا استعمال ہوتا ہے اور اس کا لفظی ترجمہ تو اردو میں ''سے'' ہوتا ہے، مگر معنوی طور پر کسی چیز کے ترک اور اس سے دوری پر دلالت کرتا ہے۔ شیخ عبد القادر جیلانی کی کتاب فتوح الغیب میں فنا سے متعلق دو ابواب ہیں ان میں سے ایک چھٹا باب ہے اس کا عنوان ہے ''الفناء عن الخلق'' (مخلوق سے فنا ہونا)، اور دوسرا چھپنواں باب ہے اور اس کا عنوان ہے ''فناء العبد عن الخلق والھوی والنفس والإرادہ والأمانی'' (بندے کا مخلوق، آرزو، نفس، ارادہ اور خواہشات سے فنا ہونا) یہ عناوین ہی دلیل قاطع اور برہان ساطع ہیں کہ تصوف کے فنا کا حلول سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ شیخ جیلانی فرماتے ہیں:

''افن عن الخلق بإذن الله تعالی وعن ھواك بأمر الله تعالی و علی الله فتو کلوا إن کنتم مؤمنین ، وعن إرادتك بفعل الله ،وحینئذ تصلح عن تکون وعاء العلم الله تعالی''(۵۰)

(باذن خدا مخلوق سے فنا ہو جاؤ، بحکم خدا خواہش سے فنا ہو جاؤ، اگر تم مومن ہو تو صرف اللہ پر بھروسہ کرو اور بفعل خدا اپنے ارادے سے فنا ہو جاؤ، اور اس وقت تم اس قابل ہو گے کہ علم الٰہی کا ظرف بن سکو۔)

کشاف اصطلاحات الفنون میں فاضل سیالکوٹی کے حوالے سے فنا کی یہ تعریف درج ہے:

''الفناء فی اصطلاح الصوفیه تبدیل الصفات البشریة بالصفات

۴۹۔ کشف المحجوب، اردو ترجمہ: فضل الدین گوہر، ناز پبلشنگ ہاؤس، دہلی: غیر مؤرخ، ۳۴۵

۵۰۔ فتوح الغیب، مرجع سابق، ۷

الِالهية دون الـذات ......وقال عبد اللطيف فی شرح المثنوی : الفناء عـنـد الصوفيه سقوط الأوصاف المذمومة ، والبقاء : ثبوت النعوت المحمودة ۔" (۵۱)

(صوفیہ کی اصطلاح میں فنا: بشری صفات کا خدائی صفات میں تبدیل ہونا ہے، ذات کا نہیں......اور عبداللطیف نے شرح مثنوی میں کہا ہے کہ صوفیہ کے نزدیک فنا: مذموم صفات کا ساقط ہونا ہے، اور بقا: محمود صفات کا ثابت ہونا ہے)

آخر میں اس موضوع پر شیخ ابن تیمیہ کی رائے بھی ذکر کردوں، انہوں نے اپنی کتاب ''العبودیۃ'' میں تصوف کے تصور فنا کی تفصیلی تصویر کشی کی ہے فنا کے دو قسموں میں سے پہلی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"الـفـنـاء عن إرادة ماسوی الله بحيث لا يحب اِلا الله ، ولا يعبد اِلا الـلـه ، ولا يتوكل اِلا عليه ، ولا يطلب غيره، وهو المعنی الذی يحب أن يـقـصـد بـقـول الشيخ أبی يزيد حيث قال : أريد أن لا أريد ...... وهـذا الـمـعـنـی اِن سمی فناء أو لم يسم هو أول الإسلام و آخره و باطن الدين و ظاهره" (۵۲)

(ماسوی اللہ کے ارادے سے فنا ہونا بایں طور کے نہ اللہ کے سوا کسی سے محبت ہو نہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت ہو نہ اس کے سوا کسی پر بھروسہ ہو، نہ اس کے سوا کوئی مطلوب ہو، اور یہی معنی شیخ بایزید کے قول سے مراد لینا چاہئے جس میں انہوں نے فرمایا کہ میں چاہتا ہوں کہ کچھ نہ چاہوں......اور یہ معنی خواہ اسے فنا کا نام دیا جائے یا نہ دیا جائے یہی اسلام کا اول و آخر اور دین کا ظاہر و باطن ہے۔)

فنا کی دوسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے شیخ ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ:

"وأمـا الـنـوع الثانی فهو الفناء عن شهود السوی وهو يحصل لكثير مـن الـسـالـكـيـن فـاِنهم لفرط انجذاب قلوبهم اِلی ذكر الله و عبادته

۵۱۔ محمد اعلی تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، شرکۃ خیاط للکتب والنشر، بیروت: غیر مؤرخ، ۵:۱۱۵۷

ومحبته ضعفت قلوبهم عن أن تشهد غير ماتعبد، و ترى غير ما تقصد، و لا يخطر بقلوبهم غير الله بل و لا يشعرون كما قيل في قوله تعالى ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (القصص: ١٠)، قالوا فارغا من كل شئي اِلا من ذكر موسى......'' (٥٣)

(دوسری قسم ماسوا کے مشاہدہ سے فنا ہونا ہے جو بہت سے سالکین (راہ طریقت) کو حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ذکر و عبادت اور محبت الٰہی کی طرف ان کے شدید انجذاب و کھنچاؤ کے سبب ان کے دل غیر معبود کے مشاہدے، اور غیر مقصود کی رویت سے کمزور ہو جاتے ہیں۔ اور نہ ان کے دل میں غیر اللہ کا خیال آتا ہے بلکہ وہ غیر اللہ کو محسوس ہی نہیں کرتے جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ''حضرت موسی کی ماں کا دل خالی ہو گیا اور قریب تھا کہ وہ ان کا راز ظاہر کر دیتیں اگر اللہ ان کے دل کو تھامے نہ رہتا تا کہ وہ مومنین میں رہے'' مفسرین فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ والدۂ حضرت موسی کا دل ہر چیز سے خالی ہو گیا سوائے ذکر موسی کے علیہ السلام۔)

صوفیہ کا تصور فنا یہی ہے جس کا ذکر شیخ ابن تیمیہ نے کیا ہے۔ اور وہ لوگ جو صوفیہ پر ان کے تصور فنا کے حوالے سے اتحاد و حلول کا الزام لگاتے ہیں ان کا رد مقام فنا کی اس خوبصورت تفصیل سے بہتر نہیں ہوسکتا ہے، اور قرآن سے انہوں نے جو استشہاد کیا ہے اس سے بڑھ کر مقام فنا کے ثبوت کے لئے کوئی سند نہیں ہوسکتی ہے۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ صوفیہ کے قلوب اپنے رب سے شدت محبت کے سبب ماسوی اللہ سے خالی ہو جاتے ہیں۔

بقا باللہ کے عنوان میں مصنف نے تین صفحے میں جو بیان کیا ہے اس میں کئی چیزیں قابل توجہ ہے عوارف المعارف کے 'اکیاسیویں باب' سے بقا کی جو تعریف نقل کی ہے وہ تو تریسٹھ ابواب پر مشتمل کتاب میں ملنے سے رہی، البتہ بقا باللہ کی جو تعریف شیخ الشیوخ متوفی ۶۳۲ھ کے یہاں ملتی ہے وہ یہ ہے:

''انسان اپنی ہر چیز کو فنا کر کے خدا کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دے، کہتے ہیں کہ: باقی کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں اس کے لئے یکساں ہو جائیں، اور اس کی تمام حرکات حق کی حمایت میں ہوں، مخالفت میں نہ ہوں، یعنی وہ خدا کی مخالفتوں کو فنا کر کے خدا کی موافقت میں باقی رہ جائے۔'' (۵۴)

دوسرا حوالہ میکش اکبر آبادی کا ہے، اول تو بیسویں صدی کی کسی اردو کتاب کا حوالہ دینا فی حد ذاتہ حیرت انگیز ہے، اور وہ بھی ایسی کتاب جس کا موضوع براہ راست تصوف نہ ہو۔ دوسرا یہ کہ میکش کی مذکورہ عبارت جمع و تفرقہ کے موضوع پر ہے جو تصوف کا ایک مختلف موضوع ہے۔ ممکن ہے کہ اس کا کوئی مقام مقام بقا سے ہم آہنگ ہو لیکن کسی شئ کا مقام اور اس کی تعریف فی الواقع دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ان مقامات تصوف کے درمیان تمیز نہ کر سکنے پر فاضل مصنف کو معذور سمجھا جا سکتا ہے کیونکہ مصادر فن مادی یا معنوی طور پر ان کی دسترس میں نہیں تھے۔ لیکن ایک بے محل حوالے کی بنیاد پر تصوف کے مقامِ بقا کے لئے ''تانک جھانک کی کوشش'' جیسی سفلی اور بھونڈی تشبیہ کے لئے عذر کی تلاش مشکل کام ہے۔

اقبال کے نزدیک بقا باللہ کیا ہے اس کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: بقا

''جملہ موجودات کی مجموعی انانیت کو انسانی ارادے (خودی) سے شکست دینے کے مترادف ہے'' (ص/۱۰۰)

اس کی تائید یا وضاحت میں اقبال کی ایک عبارت نقل کی ہے جس کا تصور بقا سے دور یا نزدیک کا کوئی رشتہ نہیں معلوم ہوتا، اور عبارت کے فوراً بعد فرماتے ہیں کہ:

''یہی قرآنی فقر ہے'' (ص/۱۰۰)

گویا مصنف کے نزدیک بقا باللہ اور فقر ایک ہی چیز ہے۔ پھر انہیں الگ الگ ابواب میں نہ جانے کیوں ذکر کیا ہے۔ اگلی سطر سے مشاہدہ اور عرفان کی عدم نفعیت کی گفتگو شروع ہو گئی ہے اور آخر میں اطاعت کے لئے عرفان کے بجائے علم کی ضرورت اور تحقیر علم کرنے والے ''ایک گروہ'' کی اقبال کی طرف سے مذمت پر مشتمل ایک حوالہ ہے اور اسی پر یہ باب ختم ہو جاتا ہے۔ یعنی اس میں جمع اور تفرقہ، فقر، مشاہدہ، عرفان اور علم سب پر گفتگو ہے سوائے بقا باللہ کے جو اس

باب کا عنوان ہے۔

بقا باللہ کی مذکورہ بالا تعریف کے علاوہ فاضل مصنف نے اس کی کئی اور تعریفیں پیش کی ہیں، فرماتے ہیں کہ:

''حرکیت اور جدوجہد کی شدید کیفیت کی مذکورہ بالا جہات سے ترتیب پانے والا ایک مخصوص Pattern اقبال کا تصور بقا باللہ ہے'' (ص/۹۹)

''فنا و بقا'' کے زیر عنوان باب میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

''اور بقا باللہ (جس کی تفصیلی بحث آگے آئے گی) یہ ہے کہ ان مشاہداتی گہرائیوں سے ابھرنے کے بعد انسانی زندگی کو فوری اعتبارات کے سیاق و سباق اور علم حقیقت کی روشنی میں زیر تصرف لایا جائے۔ اقبال کا تصور بقا بھی یہی معلوم ہوتا ہے'' (ص/۵۱)

ان متلون تعریفات کے علاوہ یہاں جس بقا باللہ کی ''تفصیلی بحث'' کے آگے آنے کا ذکر ہے، اس کا اجمال آپ ملاحظہ کر چکے ہیں کہ اُس باب میں بقا باللہ کے سوا سب کچھ ہے۔ اور اس کی دوسری ہی سطر میں ''مذکورہ بالا'' کہہ کر ایسا تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ گویا 'تفصیلی بحث' گزر چکی ہے گویا مقدم باب میں 'تفصیل' کے آگے آنے کا ذکر ہے اور مؤخر باب میں 'تفصیل' کے گزر جانے کا اشارہ ہے۔ جبکہ تفصیل نہ مقدم باب میں ہے نہ مؤخر باب میں۔ بلکہ دونوں میں سے کسی جگہ ڈھنگ کا اجمال بھی نہیں ہے۔

سوز و عشق

فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ :

''خودی میں متلاطم تخلیقی امکانات کے خارج میں اظہار کے لئے بے تابی کو اقبال ارتکازی شعور کے مرحلۂ سوز سے تعبیر کرتے ہیں'' (ص/۷۱)

ڈیڑھ سطر کے بعد مزید فرماتے ہیں کہ :

''مگر اقبال کے یہاں سوز ایسی کیفیت کا نام ہے جو انسانی شعور کو آفاقی تنظیم اور رجحان تعمیر کے مطابق فوری اعتبارات کو بطور معمول برتنے کے لئے خواہشات اور آرزوؤں سے بھر دے۔'' (ص/۷۱)

چند سطروں کے بعد مزید فرماتے ہیں کہ :

''سوز شعور کی وہ کیفیت ہے جس میں مظاہر کائنات کی جملہ متناہی الغوئیں انسانی الغو کی غائیت کو متاثر کرنے کے بجائے خود اس کے قوی تر ارادے میں جذب ہو کر اس کا جزو بن جاتی ہے۔'' (ص/۷۱، ۷۲)

اسی سوز کو ''تمناؤں کی تخلیقی قوت'' (ص/۷۴) بھی فرمایا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ ساری تعریفیں کسی ایک شئی پر بیک وقت صادق نہیں آسکتی، اور باہم متصادم و متعارض ہیں۔ پہلی تعریف کے بموجب سوز شعور کا ایک خاص مرحلہ ہے، دوسری کے مطابق یہ شعور کو ایک مخصوص غایت کے لئے خواہشات اور تمناؤں سے بھرنے والا یعنی شعور سے بالکل مختلف شئی ہے، اور تیسری تعریف کے رو سے شعور کی ایک کیفیت ہے۔ اور ان تینوں تعریفات میں سوز اپنے غرض و غایت کے اعتبار سے مختلف ہے۔ مزید یہ کہ ان تعریفات میں اقبال کا ذکر محض متحکمانہ ہے کیونکہ فاضل مصنف نے ان کے جو اشعار ذکر کئے ہیں ان میں سے کوئی ایک شعر بھی ایسا نہیں ہے جس پر مذکورہ تعریفات میں سے کوئی بھی تعریف صادق آتی ہو، بلکہ جن گیارہ اشعار کا اس باب میں ذکر ہوا ہے ان میں سے کسی میں بھی لفظ سوز آیا تک نہیں ہے۔

فاضل مصنف تصوف کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

''تصوف میں سوز ایک سکری کیفیت کی خواہش کا نام ہے اور صوفی کا تمام مجاہدہ اور ریاضتیں اسی کیفیت کے اعادے اور امتداد کے لئے ہوتی ہیں'' (ص/۷۱)

حسب دستور کوئی حوالہ درج نہیں ہے کیونکہ اس بے بنیاد اور خود ساختہ بات کے لئے حوالہ ملتا بھی تو کہاں سے ملتا۔ لفظ سوز فارسی مصدر ''سوختن'' بمعنی جلانا سے مشتق ہے اور تصوف میں اس کیفیت سے عبارت ہے جو محبت الٰہی میں قلب سالک کو جلانے دینے والی ہے۔

فاضل مصنف کا یہ فرمانا کہ صوفیہ کے مجاہدے اس نام نہاد کیفیت کے اعادے اور امتداد کے لئے ہوتے ہیں قطعاً صحیح نہیں ہے۔ یہ مجاہدے جب صحیح معنوں میں سوز کے لئے نہیں ہے تو غلط معنوں میں سوز کے لئے کیا ہوں گے۔ بلکہ صوفیہ کے مجاہدے ان مقاصد عالیہ کے لئے ہوتے ہیں جن کا ذکر قرآن وسنت میں ہیں، ارشاد ربانی ہے: ﴿وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وِ اِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ﴾ (العنکبوت:۶۹)، (اور جنہوں نے ہمارے لئے مجاہدے کئے ہم ضرور انہیں اپنی راہ دکھاتے ہیں اور بے شک اللہ تعالی اہل احسان کے ساتھ ہے۔)

شیخ ہجویری مجاہدے کی غرض وغایت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :

''پیغمبر ﷺ نے فرمایا ''المجاہد من جاہد نفسہ فی اللہ'' مجاہد وہ ہے جس نے راہ حق میں اپنے نفس سے جہاد کیا یعنی رضائے حق حاصل کرنے کے لئے خواہشات نفسانی کو روکا ...... عاقبت دنیا کا ثمرہ ہے اور ثمرہ بجز ریاضت و عبادت حاصل نہیں ہوتا لازماً حصول مراد کے لئے ریاضت وکوشش کی ضرورت ہے...... مجاہدہ تہذیب نفس کا ذریعہ ہے...... بغیر مجاہدۂ نفس حصول حقیقت محال ہوتا ہے اور جو اس کے خلاف دعوی کرتا ہے مبتلائے باطل ہے۔'' (۵۵)

فاضل مصنف نے سوز اقبال کو تصوف سے مختلف ثابت کرنے کی کوشش بسیار کی ہے، لیکن اسے کیونکر مانا جائے جبکہ خود اقبال سوز صوفیہ کے طلب گار نظر آتے ہیں :

عطا کن سوز رومی سوز خسرو   عطا کن صدق و اخلاص سنائی

عشق کے بارے میں فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ :

''شعور کی کیفیت 'سوز' کے نقطۂ عروج کو اقبال عشق سے تعبیر کرتے ہیں۔'' (ص/۷۴)

اور چونکہ یہ نقطۂ عروج مبہم وغیر متعین ہے لہذا اقبال کے تصور عشق کو بھی سمجھنا مشکل ہے، لیکن اشیاء چونکہ اپنی اضداد سے سمجھی جاتی ہیں لہذا فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ:

''اقبال کا تصور عشق بھی خواہشات اور آرزوؤں کو فنا کر دینے کے متصوفانہ سکری رویے سے مختلف ہے۔'' (ص/۷۴)

''یہ نقطۂ ارتکاز سے فوری اعتبارات کی جانب شعور کی بازگشت کا وہ مرحلہ ہے جہاں تمناؤں کی تخلیقی قوت یعنی سوز انتہائی درجہ تک متحرک ہو کر خارج میں غائی اظہار کے عین دہانے پر پہنچ جاتی ہے، اور لذت پیدائی سے ہم کنار ہونے ہی کو ہوتی ہے'' (ص/۷۴)

عشق شعور کی کیفیت سوز کا نقطۂ عروج ہے، اور شعور کی بازگشت کا مرحلہ بھی ہے، اور جس نقطۂ ارتکاز سے شعور کی یہ بازگشت ہے وہ بھی غالباً شعور ہی کا ہے، کیونکہ کتاب میں جا بجا اس کا ذکر ہے۔ اور چونکہ نقطۂ ارتکاز بہر کیف کسی نہ کسی شئ کا ہوتا ہے لہذا محض نقطۂ ارتکاز کی ترکیب بے معنی ہے، یعنی شعور کا خود اپنے نقطۂ ارتکاز سے فوری اعتبارات کی جانب بازگشت خود اپنی ایک کیفیت یعنی سوز کا نقطۂ عروج عشق ہے۔ خدا کی پناہ صرف ایک عبارت میں کتنے محالات لازم آرہے ہیں۔ بعد کی عبارت بھی تخلخل اور ضعف ترکیب کا کم شاندار نمونہ نہیں ہے۔

یوں تو عشق کے حوالے سے فاضل مصنف نے چند صفحات میں جو کچھ بیان کیا ہے اس میں بہت سے ''مقامات آہ وفغاں'' ہیں البتہ مختصراً یہ کہ یہ پورا باب داخلی تضاد موضوعی پراگندگی اور ادعات کا مجموعہ ہے جن میں سے بعض شرعی نقطہ نظر سے ''پرخطر'' دعوں کا ذکر گذشتہ صفحات میں ہو چکا ہے۔ یہاں مذکورہ بالا صفات کے صرف تین نمونوں پر اکتفا کرتا ہوں:

۱۔ تصوف کے تصور عشق کو ایک سکری رویہ قرار دیا ہے، اور یہ بھی فرمایا ہے کہ ''بجائے سکون وجمود کے حرکی وہیجانی پیکر مولانا روم کی مثنویوں میں بھی جھلکتے ہیں'' (ص/۸۱)، اب یا تو مولانا روم صوفی نہیں ہے یا تصوف کے تصور عشق کے بارے میں فاضل مصنف کا دعوی خلاف

واقعہ ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ تیرہ صفحات (۷۴۔۸۶) پر مشتمل اس باب میں تصوف سے متعلق نہ کسی کتاب کا ذکر ہے نہ رومی کے سوا کسی دوسری شخصیت کا نام ہے۔

۲۔ تصوف کے بارے میں فرماتے ہیں کہ :

''اس میں عرفان حقیقت کی منزل تقلید شریعت نبوی ﷺ سے بے نیاز کر دیتی ہے'' (ص/۸۲)

یہ ایک ایسا دعوی ہے جس کا صدور کسی بھی ایسے شخص سے ممکن نہیں جسے تصوف کے بارے میں تھوڑی سی بھی واقفیت ہے۔ چونکہ تصوف سے غیر واقف حضرات، اور معارضین تصوف کے یہاں یہ دعوی مسلمات کی حیثیت رکھتا ہے لہذا ضروری ہے کہ اعیان تصوف اور امہات کتب تصوف کے حوالے سے اس باطل و مذموم دعوے کا جائزہ لیا جائے۔ صوفیائے کرام اتباع شریعت میں اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں کوئی بھی دوسرا گروہ اس باب میں ان خاصان خدا کی گرد راہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا ہے۔

کتاب اللمع میں ابونصر سراج طوسی نے ایک باب قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے ''ما ذکر عن المشائخ فی اتباعهم رسول الله ﷺ و تخصیصهم فی ذلك'' (مشائخ صوفیہ سے ان کے اتباع رسول ﷺ اور اس اتباع میں ان کی خصوصیت کے بارے میں جو کچھ منقول ہے) اس باب میں امام طوسی حضرت جنید سے نقل کرتے ہیں کہ :

''علمنا هذا مشتبك بحديث رسول الله عليه الصلوة والسلام'' (۵۶)

(ہمارا یہ علم (تصوف) حدیث رسول ﷺ سے گندھا ہوا ہے۔)

حضرت بسطامی اپنے رفقا کے ساتھ کسی شخص کی بزرگی کی شہرت سن کر اس سے ملنے گئے، اور اسے اس حال میں دیکھا کہ وہ قبلے کی سمت تھوک رہا تھا، آپ نے اپنے ساتھیوں سے فرمایا کہ چلو لوٹ چلیں۔

''هذا رجل ليس بمأمون على أدب من آداب رسول الله ﷺ فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه من مقامات الأولياء'' (۵۷)

۵۶۔ اللمع، مرجع سابق، ۱۴۴

(جب یہ شخص آداب رسول میں سے ایک ادب کی امانت داری نہیں کر سکا تو یہ اولیاء کے ان مقامات کا امین کیسے ہو سکتا ہے جن کا یہ دعوے دار ہے۔)

ابو حفص نیشاپوری متوفی ۲۷۰ھ فرماتے ہیں کہ:

"من لم يزن أفعاله و أقواله فى كل وقت بالكتاب و السنة و لم يتهم خواطره فلا تعد فى ديوان الرجال" (۵۸)

(جس نے اپنے افعال واقوال کو ہمہ وقت کتاب وسنت پر نہیں تولا، اور اپنے ذاتی خیالات کو تہمت نہیں دی تو مردوں میں اس کا شمار نہیں ہوتا ہے۔)

رسالہ قشیریہ میں ایک مستقل باب ہے جس کا عنوان ہے "ذكر مشائخ هذه الطريقة و ما يدل من سيرهم و أقوالهم على تعظيم الشريعة" (اس سلسلے کے مشائخ، اور تعظیم شریعت پر دلالت کرنے والی ان کی سوانح اور اقوال کا ذکر)

طبقاتِ صوفیہ میں ہے کہ:

"سئل ابو حفص : ما البدعة؟ فقال : التعدى فى الأحكام والتهاون بالسنن واتباع الآراء و الأهواء و ترك الاقتداء و الاتباع" (۵۹)

(ابو حفص سے پوچھا گیا کہ بدعت کیا ہے؟ فرمایا: احکام میں تجاوز کرنا، سنتوں کو اہمیت نہ دینا، اپنی آراء و خواہشات کی پیروی کرنا اور اقتداء و اتباع (شریعت) کو چھوڑنا بدعت ہے۔)

سہروردی فرماتے ہیں کہ: ''ہر صحیح حال، حالِ رسول اللہ ﷺ کے مشابہ ہوتا ہے'' (۶۰)، اور بقول سعدی:

خلافِ پیمبر کسے رہ گزید   کہ ہرگز بہ منزل نہ خواہد رسید

سید اشرف سمنانی کچھوچھوی متوفی ۸۰۸ھ فرماتے ہیں کہ:

''ملفوظاتِ مشائخ کو میں نے ایک ایک لفظ پڑھا، اور تمام اولیائے زمانہ کی

۵۸۔ عبدالکریم قشیری نیشاپوری، الرسالۃ القشیریۃ، ۹۶

۵۹۔ ابو عبدالرحمٰن سلمی، طبقات الصوفیۃ، تحقیق: نورالدین شریبہ، دارالکتاب العربی، مصر: بار اول؛ ۱۹۵۳ء، ۱۲۲

۶۰۔ عوارف المعارف، مرجع سابق، ۶۱۵

خدمت میں پہنچا، لیکن صوفیاء کی تحریر و تقریر سے یہ بات نہ معلوم ہو سکی کہ تصوف میں کوئی منزل ایسی بھی ہے جہاں پہنچ کر عبادت معاف ہو جاتی ہے۔(۶۱)

ان شواہد کے لئے دفاتر کی ضرورت پیش آئے گی۔ تصوف کی کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جس میں اتباع شریعت کی تلقین نہ ہو، اس کا اعتراف ابن تیمیہ اور شیخ ابن قیم نے بھی کیا ہے۔ شیخ ابن تیمیہ ''الفرقان بین أولیاء الرحمان و أولیاء الشیطان'' میں فضیل بن عیاض، ابراہیم ادہم، معروف کرخی اور جنید وغیرہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ:

''یہ کتاب وسنت کے مشائخ ہیں رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین'' (۶۲)

ابن قیم مشائخ صوفیہ کا اجماع نقل کرتے ہیں کہ :

''تصوف کتاب وسنت سے الگ کوئی چیز نہیں ہے''۔(۶۳)

۳۔اسی باب میں فاضل مصنف بغیر کسی ربط ومناسبت کے فرماتے ہیں کہ :

''یا مولوی حسین احمد کو مخاطب کر کے کہا گیا شعر :

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی ست'' (ص/۸۲)

اس شعر کے پس منظر کو سمجھنے کے لئے بقیہ دو اشعار بھی ذکر کئے جا رہے ہیں :

عجم ہنوز نہ داند رموز دیں ورنہ
ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمد عربی است

فاضل مصنف نے کس تعلق سے اس شعر کو یہاں ذکر کیا ہے یہ تو وہی جانیں البتہ یہ ضرور عرض کروں گا کہ بہت سے پڑھے لکھے لوگوں کے نزدیک اقبال کے ان شعروں کو سننا سنانا ایک

۶۱۔ سید نعیم اشرف جیلانی، محبوب یزدانی، مخدوم اشرف اکیڈمی، جائس: بار سوم؛ ۱۹۸۷ء، ۸۳

۶۲۔ محمد منظور نعمانی (مرتب)، تصوف کیا ہے (مجموعہ مقالات)، مقالہ: محمد اویس نگرامی، ''تصوف اور شیخین''، کتب خانہ الفرقان، لکھنؤ: ۱۹۸۱ء، ۹۱

۶۳۔ نفس مرجع، نفس صفحہ

مشغلہ جیسا ہے اور انہیں ان کی صداقت پر ایسا یقین ہے گویا یہ منزل من السماء ہوں، ان حضرات نے شاید ہی کبھی اس مختلف فیہ قضیہ کے ابعاد پر غور کرنے کی زحمت کی ہو۔ ان اشعار میں موجود خطابیات سے قطع نظر، حسین احمد مدنی صاحب کے اس قول کا رد ہے کہ ''قوم وطن سے ہوتی ہے'' سرود برسر منبر کہ ملت از وطن است، یہاں 'ملت' سے مراد قوم ہے امت نہیں کیوں کہ باعث نزاع اور وجہ اختلاف یہی تھا کہ آیا ہندوستان میں رہنے والے ایک قوم ہیں یا نہیں؟ اور اس اختلاف میں اقبال کو برسر حق سمجھنا خوش عقیدتی کے سوا کچھ نہیں ہے۔

علامہ کے شاعرانہ مقام و مرتبے میں کسی کو کلام نہیں ہوسکتا، نہ ہی مولانا محفوظ و معصوم عن الخطاء ہیں، لیکن علامہ کو مولانا سے بڑا 'عالم دین' سمجھنا بالکل ویسا ہے جیسے کوئی مولانا کو علامہ سے بڑا شاعر سمجھے۔ رہا یہ قول کہ ''قوم وطن سے ہے'' اس بات سے قطع کہ اس کا قائل کون ہے، قرآنی فکر کی صحیح ترجمانی ہے، ارشاد ربانی ہے:

﴿وَمَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ رَّسُوۡلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهٖ﴾ (ابراہیم :۴)

(ہم نے جس رسول کو بھی بھیجا اسے اس کی قوم کی زبان کے ساتھ بھیجا ہے۔)

قرآن میں بے شمار مقامات میں ایک جغرافیائی حدود میں رہنے والوں کو، خواہ انکا عقیدہ کچھ بھی ہو، ہم قوم کہا گیا ہے، اور مختلف انبیاء کرام کی ان کی قوموں کی طرف نسبت کی گئی ہے۔ چنانچہ ان میں مبعوث ہونے والے انبیاء کرام بھی انہیں اپنا ہم قوم کہہ کر مخاطب کرتے ہیں (مثلاً دیکھیے: المائدہ: ۲۰، ۲۱؛ الانعام: ۷۸، ۱۳۵؛ الاعراف: ۶۹، ۷۳، ۷۹، ۸۵، ۹۳؛ التوبہ: ۷۰؛ یونس: ۷۱، ۸۴؛ ہود: ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۷۸، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۳؛ المومنون: ۲۳؛ النحل: ۴۶؛ العنکبوت: ۳۶؛ یسین: ۲۰؛ الزمر: ۳۹؛ الغافر: ۲۹، ۳۲، ۳۹، ۴۶؛ الزخرف: ۵۱؛ نوح: ۲)

البتہ امت نبی اور اس کے لائے ہوئے عقیدے سے تشکیل پاتی ہے، اور جغرافیائی حدود سے ماوراء ہوتی ہے، امت و قوم کا یہی فرق علامہ کے نظروں سے اوجھل رہ گیا اور اس نزاع میں ان کی فکر قرآنی فکر کے بجائے مسلم لیگی فکر سے زیادہ قریب ہوگئی ہے۔

ان سب سے قطع نظر آیئے دیکھیں کہ اصلاً تصوف میں عشق کیا ہے؟

تصوف میں حب الٰہی فلسفیانہ موشگافیوں سے الگ ایک بے حد سادہ دل نشین اور پاکیزہ جذبہ ہے، صوفیہ اسے ثمرات تصوف میں شمار کرتے ہیں، یعنی جب سالک مجاہدے کے ذریعہ خود کو صفات مذمومہ سے پاک کر کے صفات محمودہ آراستہ کر لیتا ہے تو اسے جو ثمرات ملتے ہیں ان میں سے محبت الٰہی بھی ایک ہے۔ ایسا نہیں کہ سلوک کی ابتدا میں اسے خدا کی محبت نہ تھی، لیکن بعد کے اس مرحلے میں یہ محبت خالص ہو جاتی ہے، اور اس میں غیر کی محبت کا شائبہ نہیں رہ جاتا ہے، اور اسے خود بھی خدا کی محبت حاصل ہو جاتی ہے، یعنی وہ محبّ خدا کے ساتھ ساتھ محبوب خدا بھی ہو جاتا ہے اور ﴿يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّوْنَهٗ﴾ کا مصداق بن جاتا ہے۔ اور اللہ کی یہ محبت خود اللہ کے حکم کے مطابق ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ﴾ (البقرہ:۱۶۵)

(اور جو ایمان والے ہیں وہ اللہ سے زیادہ محبت کرتے ہیں)

صوفیہ کے یہاں محبت سب سے بلند مقام ہے اس کے بعد جو کچھ ہے وہ اسی کے آثار ہیں اور اس سے پہلے جو کچھ ہے وہ اسی کے وسائل ہیں۔ یہ ایک ایسی حالت ذوقی ہے جو اپنے ظاہری مفہوم کے اعتبار سے بے حد عام اور ظاہر ہونے کے باوجود اپنی حقیقت کے اعتبار سے انتہائی مخفی ہے۔ بلکہ اس کے کشف کی ہر کوشش اسے پوشیدہ تر کر دیتی ہے، شیخ اکبر لکھتے ہیں کہ:

"لا تحد بالحد الذاتی ، فمن حدها ما حدها اِلا بآثارها و نتائجها"

(محبت کی حقیقی تعریف نہیں ہو سکتی، جس نے بھی اس کی تعریف کی ہے اس نے اس کے آثار و نتائج کے حوالے سے اسے بیان کیا ہے)

شیخ صنہاجی فرماتے ہیں کہ:

"الغيرة من صفات المحبة والغيرة تابى اِلا الستر"

(محبت کی صفات میں سے غیرت بھی ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ حقیقت محبت پوشیدہ رہے۔)

صوفیہ کی محبت الٰہی کوئی 'مزعوم و خود ساختہ' سکری رویہ نہیں بلکہ کمال صحو ہے، شیخ ہجویری فرماتے ہیں کہ:

''بندے کی محبت حق تعالی کے لئے، ایک صفت ہے جو فرماں بردار صاحب ایمان کے دل میں تعظیما، تکبیرا اور تکریما پیدا ہوتی ہے تا کہ وہ محبوب حق کی رضا جوئی کرے۔ اس کی دیدار کی طلب میں بے قرار ہو، سوا اس کے کسی چیز سے اسے راحت نہ ہو اس کے ذکر کی عادت ہو غیر اللہ کے ذکر سے بے زار ہو، آرام اس کے لئے محال ہو، راحت اس سے دور ہو، دنیا کی مطلوب و مرغوب چیزوں سے الگ ہو، نفسانی خواہشات سے روگرداں ہو''۔ (۶۴)

۶۴۔ کشف المحجوب، مرجع سابق، ۴۲۰

فقر

فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ:

''اقبال کے قرآنی نقطۂ نظر کے مطابق فوری اعتبارات میں کائناتی غائیت کے تحت Exploration اور تصرف Exploitation کے دوران نہائی اعتبارات پر سے ارتکاز شعور کا ہٹنے نہ دینا فقر ہے'' (ص ۸۸)

مزید فرماتے ہیں کہ:

''قوی ہونے کی صورت میں اگر خودی فوری اعتبارات کو اپنی غائیت میں جذب کرلے تو شعور کی اس حالت کے لئے اقبال فقر یا قلندری کی روایتی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اور اگر ضعف کی حالت میں خودی فوری اعتبارات کی ظاہری کثرت اور تنوع میں منتشر ہوکر اپنا ارتکاز (سوز + عشق = ارادہ) کھو بیٹھتی ہے تو ایسی حالت کو اقبال امیری، تونگری اور چنگیزی وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں'' (ص ۸۷)

فاضل مصنف نے ''اقبال کے قرآنی نقطۂ نظر'' کے ثبوت کے لئے نہ قرآن سے کوئی آیت نقل کی ہے اور نہ یہ ہی بتانے کی ضرورت محسوس کی ہے کہ فقر کا یہ مفہوم اقبال کے کس شعر سے ماخوذ ہے۔ ممکن ہے کہ مذکورہ بالا عبارتیں اچھے معنی پر مشتمل ہوں لیکن ہر اچھا معنی فقر تو نہیں ہوسکتا، بالکل یہی بات عشق، سوز، استغنا، صبر و توکل وغیرہ کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ہر لفظ کا ایک لغوی مفہوم ہوتا ہے اس کے اصطلاحی مفہوم یا مجازی استعمال میں کچھ زیادتی یا کمی تو جائز ہے لیکن لغوی معنی سے بالکل تباین جائز نہیں بایں طور کہ دونوں معنوں میں کسی قسم کا کوئی رشتہ اور قرینہ نہ رہے۔ اس طرح تو زبان کا اعتبار ہی ختم ہوجائے گا۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ بعض صوفیہ کی طرح یہ فاضل مصنف کے اپنے ''شطحات'' ہوں۔

البتہ دوسری عبارت میں ایک نئی بات ضرور معلوم ہوئی کہ 'عشق' جو گذشتہ باب میں ''سوز کا نقطۂ عروج'' (ص/۴۷) تھا یہاں نہ صرف سوز سے الگ ہوگیا ہے بلکہ اسی کے ساتھ مل کر

'ارادہ' بھی بن گیا ہے حالانکہ شئی کا نقطۂ عروج اس کی ذات کا ہی حصہ ہوتا ہے اور اس سے علیحدہ نہیں ہوتا ہے۔ اس بات کو نظر انداز کر کے اگر مان بھی لیجئے کہ سوز + عشق = ارادہ ہوتا ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جو بھی سوز یا عشق یا دونوں سے خالی ہے وہ ارادے سے بھی خالی ہے، جب کہ یہ بات منطق مشاہدہ اور تجربہ سب کے خلاف ہے۔

فاضل مصنف کے خیال میں تصوف اور اقبال کے تصور فقر میں ''بعد المشرقین پایا جاتا ہے'' (ص/ ۸۸) مگر خود اقبال تصوف کے فقر کو خدا کا جمال بے نقاب کہہ رہے ہیں:

شوکت سنجرو سلیم تیرے جلال کی نمود
فقر جنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب

اور ارمغان حجاز میں ایک صوفی سے اسرار فقیری سیکھنے کی تلقین کر رہے ہیں:

ز رومی گیر اسرار فقیری — کہ آں فقر است محسود امیری

فاضل مصنف نے اقبال اور تصوف کے درمیان تصور فقر کے مختلف ہونے کا ذکر تو اس باب میں کئی بار کیا ہے، لیکن تصوف کا فقر کیا ہے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، البتہ ایک ایسی عبارت ملتی ہے جس میں تصوف کے تصور فقر کی طرف اشارہ ملتا ہے، فرماتے ہیں کہ :

''تصوف کے مطابق فوری اعتبارات میں مقصدی تصرف کے بجائے ہر طرح کے تصرف سے کنارہ کش رہنا فی نفسہ ایک محمود مقصد کی حیثیت رکھتا ہے''۔ (ص/ ۸۸)

اول تو اس عبارت میں ''مقصدی تصرف کے بجائے'' بے محل ہے کیونکہ لفظ ''بجائے'' کے ذریعہ ماقبل کی نفی اور مابعد کا اثبات ہوتا ہے یہاں چونکہ مابعد عام ہے جس میں ماقبل بھی شامل ہے لہذا ماقبل کی نفی ممکن نہیں ہے لہذا یہ استعمال غلط ہے۔ اس کے صحیح استعمال کے لئے یا تو ماقبل عام اور مابعد خاص ہو یا دونوں میں تباین اور مکمل اختلاف ہو تبھی اس لفظ کا استعمال درست ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ ایک فرضی اور خود ساختہ تعریف ہے، تصوف کے تصور فقر کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ تصوف میں فقر زہد کا نتیجہ اور مآل ہے، ''ترك ما يشغل عن الله سبحانه .

تعالی " (جو اللہ سے مشغول کر دے اس کا ترک فقر ہے) "خلو القلب مما خلت منه الید " (جن سے ہاتھ خالی ہیں ان سے قلب کا خالی ہونا فقر ہے)۔

شیخ ہجویری نقل کرتے ہیں کہ:

"لیس الفقیر من خلا من الزاد و إنما الفقیر من خلا من المراد" (۶۵)
(فقیر وہ نہیں ہے جو مال سے تہی دست ہو بلکہ وہ ہے جس کا دل خواہشات سے خالی ہو۔)

فقر کی ان تعریفات یا تعریفات نما اقوال کے فوراً بعد فاضل مصنف نے بالکل مختلف گفتگو شروع کر دی، جس کا فقر کے موضوع سے دور و نزدیک کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ گفتگو چار عدد مثالوں سے عبارت ہے۔ جس کے ذریعہ یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ صوفیہ شریعت کے مخالف ہیں، اور اس کے احکام کی پرواہ نہیں کرتے اور یہ چاروں مثالیں حوالوں سے مزین ہیں۔ دراصل ان بے ربط اور بے محل مثالوں کو ذکر کرنے کے پس پشت دو نفسیاتی محرک کارفرما ہیں:

۱۔ یہ کہ تصوف سے متعلق تقریباً ساری گفتگو بغیر کسی حوالے کے کی ہے لہذا چند حوالے ناگزیر تھے خواہ موضوع سے ان کا تعلق ہو یا نہ ہو۔

۲۔ یہ کہ ایک وحدۃ الوجود کو چھوڑ کر کلام اقبال میں تصوف کی اور کوئی مخالفت نہیں ملی تو کچھ مخالف شریعت امور کا ذکر ضروری ہو گیا، خواہ کلام اقبال میں اس کا ذکر ہو یا نہ ہو۔

اب ان مثالوں اور قصوں پر ایک نظر ڈالتے ہیں:

''فوری اعتبارات کی غائیت میں شریک نہ ہونا بلکہ اپنی غائیت میں ان کو ڈبو دینا فقر ہے۔ ایک مرید نے ممشاد دینوری کے انتقال کے وقت ان کی مغفرت اور جنت الفردوس میں جگہ پانے کی دعا کی تو انہوں نے نظر اٹھائی اور فرمایا ''کیا واہیات و خرافات بک رہے ہو، تیس برس سے کہا جا رہا ہے کہ یہ دیکھو بہشت ہے، پسند کرتے ہو؟ مگر ہم نظر اٹھا کر بھی ادھر نہیں دیکھتے، یہ بھی کوئی دعا میں دعا ہے''۔ (ص/ ۸۸، ۸۹)

فقر کے عنوان کے تحت مذکور اس واقعے کو اپنے موضوع اور ماقبل سے کیا مناسبت ہے یہ

---

۶۵ نفس مرجع، ۸۵

کسی چیستاں سے کم نہیں۔ فاضل مصنف نے اس نقل کے لئے براہ راست احمد یحیٰ منیری متوفی ۷۸۲ھ کے 'مکتوبات صدی' کا حوالہ دیا ہے، لیکن جس ایڈیشن سے لیا ہے وہ راقم کو دستیاب نہیں ہوسکا ہے، البتہ خدا بخش لائبریری کا شائع کردہ نسخۂ عہدِ مؤلف (Facsimile Edition) میں موجود عبارت سے مقابلہ کریں تو نہ صرف فاضل مصنف کی عبارت میں لفظی اضافے ہیں، بلکہ ایک خاص معنوی تیور بھی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اصل عبارت یہ ہے :

''ویحک سی سالست تا بہشت بر ما عرض می کنند بگوشۂ چشم ننگریستیم ایں چہ دعا است''۔(٦٦)

(افسوس تجھ پر! تیس سال سے ہم پر جنت پیش کی جارہی ہے لیکن ہم نے اسے گوشۂ چشم سے بھی نہیں دیکھا یہ کیسی دعا ہے۔)

یعنی اے دعا گو مجھے تیری بے خبری پر افسوس ہے کہ تو میرے لئے ایسے مقام کی دعا کر رہا ہے جو مجھے زمانے سے حاصل ہے، لیکن میرا مطلوب اس سے بھی بڑھ کر یعنی رضائے الٰہی ہے۔ اس میں کچھ بھی خلاف شریعت نہیں ہے البتہ مصنف نے جو ترجمہ کیا ہے اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو یہ قول ضرور خلاف شریعت ہے کیونکہ اس میں دعائے جنت کو ''واہیات وخرافات'' کہا گیا ہے ، جب کہ لفظ ''ویحک'' کا یہ معنی ہرگز نہیں ہے اور ''دیکھو یہ بہشت ہے پسند کرتے ہو'' کا اضافہ اور وہ بھی سوالیہ نشان کے ساتھ بلاشبہ خلاف شریعت معنی رکھتا ہے کیونکہ اس سے جنت کی ناپسندیدگی اور اس کی تحقیر ظاہر ہوتی ہے، لیکن اصل عبارت میں یہ سب کچھ نہیں ہے۔

ایک دوسری مثال دیتے ہوئے فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ :

''ابو نصر بشر الحافی سے کہا گیا کہ آپ شادی کیوں نہیں کرتے اور سنت کی مخالفت سے کیوں باز نہیں آتے تو جواب میں فرمایا: مجھے فرض کی مشغولیت سے سنت کی فرصت نہیں جب کہ فرمان رسول ﷺ ہے کہ: نکاح میری سنت ہے اور جو میری سنت سے اعراض کرے اس کا مجھ سے تعلق نہیں'' (ص/۸۹)

اتنا ذکر کرنے کے بعد فاضل مصنف نے اس ''فرمان رسول'' کی عربی عبارت نقل کی ہے اور دوبارہ اس کا اردو ترجمہ ذکر کیا ہے، گویا ایک ہی بات کو ایک بار عربی میں دو بار اردو

میں بیان کیا ہے، لیکن اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ یہ فرمان رسول کہاں سے لیا ہے، کیونکہ صحیح احادیث کی کتابوں میں تو ایسا کوئی فرمان موجود نہیں ہے لہذا اس کی روایت محدثین کے بجائے نکاح خوانوں سے ہی ہو سکتی ہے، میں نے اپنے اساتذہ سے سنا ہے اور خود میری اپنی حقیر کوششوں کا نتیجہ بھی ہے کہ اس ''فرمان'' کو موجودہ شکل میں واعظوں اور نکاح خوانوں نے رواج دیا ہے۔

البتہ یہ صحیح ہے کہ اس فرمان کے دونوں جز والگ الگ احادیث میں وارد ہوئے ہیں یعنی متعدد حدیثوں میں رسول کریم ﷺ نے نکاح کو اپنی سنت قرار دیا ہے، اور دوسری متعدد روایتوں میں یہ بھی آیا ہے کہ میری سنت سے بے رغبتی کرنے والا میری جماعت سے نہیں ہے۔

لیکن حضرت بشر حافی کے سلسلے میں اس حدیث کا استعمال غیر معقول ہے کیونکہ آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ مجھے ''سنت میں رغبت نہیں ہے'' بلکہ یہ فرمایا ہے کہ ''سنت کی فرصت نہیں ہے'' اور کسی کام کی فرصت نہ ہونا اس میں بے رغبتی کی دلیل نہیں ہے۔

صوفیہ کی مزعوم شریعت مخالفت کا ذکر کرتے ہوئے فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ:

''محمود غزنوی کے شوقِ ملاقات کے جواب میں شیخ ابوالحسن خرقانی نے کہلا بھیجا کہ ''میں خدا کی اطاعت میں اتنا مصروف ہوں کہ اطاعتِ رسول سے شرمندہ ہوں، اولی الامر کی اطاعت کا کیا جب کہ قرآن فرماتا ہے کہ ﴿اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ﴾ (۵:۹۲) (اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو) ......'' (ص/۸۹، ۹۰)

بہ صحتِ روایت اس میں بھی ہرگز ایسی کوئی بات نہیں جو قابلِ تاویل نہ ہو یا جسے شریعت کی مخالفت قرار دیا جائے، اس میں نہ اطاعتِ رسول سے انکار ہے نہ اسے غیر ضروری قرار دیا جا رہا ہے، بلکہ شیخ خرقانی کا یہ فرمانا کہ: ''اطاعتِ رسول سے شرمندہ ہوں'' ان کی نظروں میں اطاعتِ رسول کی اہمیت و بلندی کی دلیل ہے۔

ان تینوں واقعات میں سے کسی سے بھی مصنف کا مدعا ثابت نہیں ہوا، بلکہ جن باتوں کو صوفیہ کی تنقیصِ شان کے لئے ذکر کیا گیا ہے، حقیقتاً وہ ان نفوسِ قدسیہ کی رفعت و علوشان کی دلیلیں ہیں۔

فاضل مصنف نے چوتھی مثال میں ابو حفص حداد نیشاپوری کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ: ''زہد کا امکان صرف حلال چیزوں میں ہے اور چونکہ دنیا میں کوئی چیز سرے سے حلال ہی نہیں اس لئے زہد بھی نہیں ہے''۔ (ص/۸۹)

حوالے میں صرف ''رسالہ قشیریہ، ص/۷۲'' ہے جس سے لگتا ہے کہ مصنف نے اسے براہِ راست رسالہ قشیریہ سے اخذ نہیں کیا، لیکن کہیں سے بھی اس قول کو لیا ہو یہ قول رسالہ قشیریہ میں بعینہ موجود ہے۔ (۶۷)

اور بلاشبہ اس قول کے ظاہری مفہوم کے اعتبار سے اس کی تاویل ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے کیونکہ یہ دنیا میں اللہ کی حلال کی ہوئی بے شمار چیزوں کو غیر حلال قرار دے رہا ہے، اور بظاہر قرآن کے اس نص کے بھی خلاف ہے جس میں اللہ نے حلال کو حرام ٹھہرانے سے منع کیا ہے، جیسا کہ فاضل مصنف نے بھی ذکر کیا ہے۔

لیکن بایں ہمہ شریعت نے ہمیں عام مؤمنین کے ساتھ حسنِ ظن اور ان کے اقوال کی تاویلِ حسن کا حکم دیا ہے۔ اور یہ تو ایک ایسے عارف کا قول ہے جس کی بلندیٔ شان اور علو مرتبہ پر ایک عالم کا اتفاق ہے۔ لہذا اس قول کے ظاہری مفہوم سے عدمِ اتفاق کے ساتھ، بطورِ تاویلِ حسن چند باتیں عرض کروں گا۔

ا۔ میرے علم کے مطابق امام قشیری متوفی ۴۶۵ھ کے علاوہ شیخ ابو حفص کے کسی دوسرے سوانح نگار نے ان کے اس قول کو نقل نہیں کیا جب کہ دوسرے تمام اقوال تقریباً سب کتابوں میں مشترک ہیں۔ جن اہم کتابوں میں شیخ کی سوانح اور ان کے احوال و مقامات اور اقوال کا ذکر ہوا ہے ان میں ابو عبد الرحمٰن سلمی متوفی ۴۱۲ھ کی ''طبقات الصوفیہ'' (۶۸)، شیخ علی ہجویری متوفی ۴۶۵ھ کی ''کشف المحجوب'' (۶۹)، شیخ ابن جوزی متوفی ۵۹۷ھ کی ''صفۃ الصفوۃ'' (۷۰)، امام ذہبی متوفی ۷۴۸ھ کی ''سیر اعلام النبلاء'' (۷۱)، امام یافعی متوفی ۷۶۸ھ کی

۶۷۔ الرسالہ القشیریہ، مرجع سابق، باب الزہد، ۲۹۶

۶۸۔ طبقات الصوفیہ، مرجع سابق، ۱۱۵

۶۹۔ کشف المحجوب، مرجع سابق، ۲۰۱

۷۰۔ دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد: بار دوم؛ ۱۹۷۲ء، ۴: ۹۷

''مرآۃ الجنان'' (۷۲)، امام شعرانی متوفی ۹۷۳ھ کی ''الطبقات الکبریٰ'' (۷۳)، اور ابن عماد حنبلی متوفی ۱۰۸۹ھ کی ''شذرات الذہب'' (۷۴) وغیرہ ہیں۔ لیکن ان میں سے کسی نے بھی ابو حفص کے مذکور قول کا ذکر نہیں کیا ہے۔ لہذا قشیری کی روایت شاذ ہونے کی بنیاد پر مشکوک اور نا قابل اعتماد ہے، اور اس شاذ روایت کی بنیاد پر شیخ ابو حفص کی قدح جائز نہیں ہے۔

۲۔ یہ تاریخی حقیقت ہے کہ تصوف کی کتابوں میں بہت سی ملحق عبارتیں ہیں اور صوفیہ کی جانب ملحدوں اور باطنیوں نے بہت سے ایسے اقوال منسوب کر دیئے ہیں جن کا ان نفوس قدسیہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ امام شعرانی نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، جن میں لطائف المنن والأخلاق، الیواقیت والجواہر فی بیان عقائد الأکابر اور الکبریت الأحمر فی بیان علوم الشیخ الأکبر وغیرہ شامل ہیں۔ چونکہ شعرانی کو ان الحاقات اور دسیسہ کاریوں کا شکار ہونے کا ذاتی تجربہ تھا لہذا انہوں نے اس کے خلاف علم جہاد بلند کیا اور پورے شد و مد کے ساتھ علوم اسلامیہ بالخصوص تصوف میں ہونے والی تحریفات والحاقات کو مذکورہ کتابوں میں اپنا موضوع بنایا۔ ملحدین کی ان تحریفات اور دسیسہ کاریوں کا شکار ہونے والی شخصیات میں حضرت علی رضی اللہ عنہ، امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ، بایزید بسطامی، امام احمد بن حنبل، رابعہ بصریہ، شیخ عبد القادر جیلانی، محی الدین ابن عربی، امام غزالی اور شیخ ابراہیم دسوقی رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں، جنہیں شیخ ابن تیمیہ، امام ذہبی، امام ہیثمی اور شعرانی رحمہم اللہ وغیرہ نے بیان کیا ہے۔ (۷۵)

لہذا یہ بات ہر گز بعید از قیاس نہیں ہے کہ شیخ ابو حفص کی جانب منسوب یہ قول الحاقی ہو۔ شیخ کے دوسرے اقوال سے اس کا ظاہری تضاد بھی اس کے الحاقی ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ شیخ کا مشہور قول گذشتہ اوراق میں گذر چکا ہے کہ:

''جو ہر وقت اپنے اقوال و افعال کو میزان کتاب و سنت پر نہیں تولتا اور اپنے ذاتی خیالات کو تہمت نہیں دیتا اسکا شمار مردوں (رجال) میں نہیں ہوتا ہے''۔

۷۲۔ دائرۃ المعارف النظامیۃ، حیدر آباد: ۱۳۳۸ھ، ۲: ۱۷۹

۷۳۔ مسمی بہ لواقح الانوار فی طبقات الاخیار، مصطفیٰ بابی حلبی، مصر: بار اول؛ ۱۹۵۴ء، ۱: ۸۲

۷۴۔ دار الکتب العلمیۃ، بیروت: غیر مورخ، ۲: ۱۵۰

۷۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: سید علیم اشرف جائسی، ''کتب التصوف میں تحریفات وتلفیقات'' ماہنامہ اشرفیہ،

اس قول کو قشیری کے علاوہ ابن جوزی اور یافعی وغیرہ نے بھی ذکر کیا ہے، اور اس طرح کے ان کے اور بہت سے اقوال کتابوں میں موجود ہین اور اس سے بڑھ کر شیخ کی تمام زندگی شریعت کی پیروی کا اعلی ترین نمونہ ہے۔ لہذا اس ایک خلاف شریعت معنی پر مشتمل قول کی بنیاد پر ان کے تمام اقوال اور پوری زندگی کو رد کرنے کے بجائے اس ایک قول کی ان کی جانب نسبت کو ہی کیوں نہ رد کر دیا جائے اور یہی زیادہ قرین انصاف ہے۔

۳۔ اس قول کی نسبت کو صحیح مان لینے کی صورت میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ شیخ کے شطحات میں سے ہے اور ''حلال'' سے ان کی مراد مطلوب و مرغوب ہے، اس بنیاد پر ان کے قول کا مطلب یہ ہوا کہ زہد کا امکان صرف مطلوب و مرغوب چیزوں میں ہے اور چونکہ دنیا میں (عارف کے لئے) کوئی چیز سرے سے مطلوب و مرغوب ہے ہی نہیں اس لئے زہد بھی نہیں ہے۔

اور بلا شبہ غیر مطلوب و مرغوب میں زہد ممکن نہیں ہے کیونکہ کوئی بھی مٹی، پتھر اور خس وخاشاک سے زہد نہیں کرتا۔ حدیث شریف ہے کہ: ''لن يبلغ العبد من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به بأس'' (یعنی کوئی بندہ اس وقت تک متقیوں میں نہیں ہو سکتا جب وہ حرج والی چیزوں (حرام و ناجائز) کے خوف سے ان چیزوں کو نہ چھوڑ دے جس میں کوئی حرج نہیں''۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ: ''كنا نترك سبعين بابا من الحلال مخافة أن نقع في الحرام'' (ہم حلال کے ستر دروازوں کو اس خوف سے چھوڑ دیتے تھے کہ کہیں حرام میں نہ پڑ جائیں۔) ابو حفص کے اس قول کہ دنیا میں کوئی چیز حلال نہیں ہے کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ دنیا میں کوئی ایسی حلال چیز نہیں ہے جو کسی نہ کسی ''حرج'' کی طرف مؤدی نہ ہو، لہذا اس کا ترک واجتناب ہی بہتر ہے اور اسی معنی میں انہوں نے حلال کا انکار کیا ہے نہ کہ فقہی معنی میں۔

اور ان سب سے قطع نظر اگر اس قول کی نسبت ثابت ہو جائے اور اس کی کوئی قابل قبول تاویل نہ ملے تو بھی اسے صوفیہ اور تصوف کے خلاف استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ خود صوفیہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ:

ليست كلمة فرد حجة على جماعة شعارها ومذهبها التمسك بالكتاب و السنة

(کسی ایک فرد کی بات اس گروہ کے خلاف دلیل نہیں بن سکتی جس کا شعار و طریقہ اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت کو مضبوطی سے تھامے رہنا ہے۔)

تصوف و بے عملی

ا۔ ''حرکت و عمل کی کسی منظم اور مربوط روایت کا تصوف میں سراغ نہیں ملتا''۔ (ص/۹۳)

۲۔ ''تصوف نے چونکہ بازوئے حیدر کو اپنے نظام سے خارج کر دیا ہے اسلئے اقبال کے قرآنی تصور فقر سے اس کا جوڑ نہیں بیٹھ پاتا (ص/ ۹۵)

۳۔ کلام اقبال کے تناظر میں ایسے متصوفانہ فقر کے جذب ہونے کی گنجائش ہی نہیں جس کا رخ نمونۂ نبوی کی مخالف سمت میں ہو، اور جو انفعالیت وسکر پر مبنی ہونے کے سبب حرکت، قوت، حکمرانی اور عظمت خودی سے علاقہ نہ رکھتا ہو''۔ (ص/ ۹۸)

تصوف پر تعطلی اور بے عملی کے یہ سارے دعوے کتاب کے صرف ایک باب سے ماخوذ ہیں۔ یہی دعوی دراصل پوری کتاب کا مرکزی موضوع ہے۔ مذکورہ بالا اقتباسات میں اقبال کی ترجمانی صحیح ہے یا غلط اس سے قطع نظر ان میں تصوف پر ایک ایسی تہمت ہے جو ایک خاص حلقے میں بغیر کسی تحقیق و تدقیق کے تسلیم کر لی گئی ہے، اور اسے ایسی شہرت ملی ہے کہ بعض پڑھے لکھے حضرات بھی اس سے متاثر نظر آتے ہیں۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ تصوف پر یہ تہمت دلیل کم نظری کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ ہمارے یہاں کا تعلیم یافتہ اور نام نہاد دانشور طبقہ عربی زبان سے نابلد ہونے کے سبب تصوف اور تاریخ تصوف کو ان کے حقیقی مصادر کے ذریعہ جانتا نہیں ہے، لیکن بعض خاص اسباب کی بنا پر چونکہ تصوف کے خلاف لکھنا ''دانشوری'' کی علامت بن گیا ہے، لہذا جسے بھی لکھنا آیا وہ اس موضوع پر خامہ فرسائی کو اپنے فرائض منصبی کا حصہ سمجھتا ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ پنجاب سے بنگال تک پھیلی ہوئی خانقاہیں عموما اقبال کے اس شعر کا مصداق ہیں کہ :

لیکن زاغ (کوّا) کے احکام کو عقاب پر جاری کرنا نہ اقبال کی فکر سے ہم آہنگ ہے اور نہ ہی علم و دانش کے تقاضوں سے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی فقہائے زمانہ کی تنقید پر مشتمل اشعار کو ہر دور کے فقہاء اور ائمہ مجتہدین پر چسپاں کرنے کی کوشش کرے، مثلاً:

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق
یہی شیخ حرم ہیں جو چرا کر بیچ کھاتے ہیں
گلیم بوذر و دلق اویس چادر زہرا
قلندر جز دو حرف لا الہ کچھ نہیں رکھتا
فقیہ شعر قاروں ہے لغتہائے حجازی کا

تصوف پر یہ ایک ایسا بے بنیاد الزام ہے جس کے خلاف بے شمار داخلی اور خارجی شہادتیں موجود ہیں۔ تصوف تعطلی سے نہیں بلکہ حرکت و عمل سے عبارت ہے۔ صوفیہ "رہبان فی اللیل و فرسان فی النہار" کی سچی تصویر تھے۔ کیا تاتاری سیلاب کے سامنے باندھ بن جانے والے بے عمل ہو سکتے ہیں؟ کیا تاریک براعظم افریقہ اور ہندوستان کے ظلمت کدے میں ہر کوچہ و گام پر توحید کے چراغ جلانے والوں کو حرکت و عمل سے عاری قرار دیا جا سکتا ہے؟ کیا جزائر شرق الہند کے جنگلوں کو نغمۂ توحید سے آباد کرنے والوں کو تعطل و شکست خوردگی سے متصف کیا جا سکتا ہے؟ کیا چیچنیا، داغستان اور انگوش میں تین صدیوں پر محیط جہاد کی تاریخ لکھنے والوں کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں حرکت و عمل کی کوئی منظم روایت نہیں ملتی؟ کیا الجزائر میں فرانسیسی اور لیبیا میں اطالوی استعمار کے خلاف اپنے جہاد پیہم سے قرون اولی کے مجاہدین کی یاد تازہ کر دینے والوں کو سکر و انفعالیت اور جمود سے متہم کیا جا سکتا ہے؟

صوفیہ کے حرکت و عمل اور نشاط و فعالیت کے ثبوت کے لئے صرف دعوت و تبلیغ کے میدان میں انکے گرانمایہ کارنامے ہی کافی ہیں، ایک ہندوستان میں اگر ہم دیکھیں تو کشمیر سے کنیا کماری اور گجرات سے آسام تک دعوت الی اللہ کا کام نہیں صوفیہ نے انجام دیا ہے۔ شاید تبلیغ دین میں مسلمانوں کے بقیہ تمام طبقات کی حصہ داری ان صوفیہ کے عشر عشیر بھی نہ ہو، اور یہ ایک ایسی

حقیقت ہے جو آرنلڈ کی کتاب Preaching of Islam (۷۶) کے سرسری مطالعہ سے واضح ہے۔ کیا تبلیغ و دعوت کی راہ میں ایسی بے نظیر جدو جہد کرنے والے جمود و تعطل کا شکار رہے ہونگے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ اگر مرکز و ریاست میں قائم جابرانہ اور ملوکانہ نظام تبلیغ و دعوت کی راہ میں حارج نہ ہوتے ہوتے تو ان نفوس قدسیہ کے اخلاص و عمل نے ہندوستان کا نقشہ بدل دیا ہوتا۔

کیا خواجہ معین الدین چشتی متوفی ۶۳۳ھ اور شیخ احمد سرہندی متوفی ۱۰۳۴ھ کی جدو جہد کو نظر انداز کے اسلامیان ہند کی کوئی تاریخ لکھی جاسکتی ہے اگر اول الذکر نے اپنی شعلہ نفسی سے لاکھوں قلوب کو مسخر کیا تو دوسرے نے ملوکیت کی طاغوتی طاقتوں کو سرنگوں کیا۔ اور اپنے مجاہدانہ کردار و عمل سے ایسی فضا پیدا کی کہ بابر سے شروع ہونے والا جو سلسلہ بد سے بدتر کی طرف رواں دواں تھا وہی جہاں گیر کی ذات پر آ کر بہ سے بہتر کی طرف گامزن ہو گیا۔

جسٹس محمد کرم شاہ ازہری، حضرت چشتی کی مجاہدانہ سرگرمیوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''سجستان کا ایک درویش تبلیغ اسلام کے جذبے سے سرشار ہو کر اپنے وطن کو چھوڑتا ہے، اپنے اقارب و احباب کو الوداع کہتا ہے، اپنی منقولہ اور غیر منقولہ املاک سے دست کش ہوتا ہے اور تنہا بتکدۂ ہند کا رخ کرتا ہے، یہاں بھی کئی ایسے گوشے تھے جہاں اسلام نے اپنے قدم جمالئے تھے، لیکن اس کے حوصلے کی بلندی اور اس کے عزائم کی پختگی اور اس کے جوش کی جولانی اسے راجپوتانہ کے اس علاقے میں لے جاتی ہے جہاں کفر کی کالی رات چھائی ہوئی ہے۔ ایک آمر مطلق راجہ وہاں کا حکمراں ہے، وہ ظالم راجہ کی اس ریاست کے کسی دور افتادہ گوشہ کو اپنا مسکن نہیں بناتا، بلکہ اس کی راجدھانی میں جا کر اپنا مصلی بچھا دیتا ہے، ساری آبادی بت پرست ہے، اور اپنی مشرکانہ عقائد میں حد درجہ غلو رکھتی ہے، وہ اپنے ان معبودوں کے خلاف کوئی بات سننا گوارا تک نہیں کرسکتی، جگہ جگہ مندر موجود ہیں، بڑے بڑے برہمن ان لوگوں کے عقائد اور نظریات

۷۶۔ T. W. Arnold , The Preaching of Islam , LowPrice Publication , Delhi : Second Edition (Reprinted) 1990

کی حفاظت کے لئے ہر قسم کے علوم وفنون سے مسلح ہیں، مسند حکومت پر تھوی راج جیسا جابر، ظالم اور متعصب ہندو راجہ براجمان ہے، اس ناسازگار ماحول میں جو شخص حق کی دعوت دیتا ہے اور ہر قسم کے خطرات کے سامنے سینہ سپر ہوتا ہے، اور پھر اسلام کے پرچم کو یوں لہراتا ہے کہ اسے صدیوں کے انقلاب بھی سرنگوں نہیں کر سکتے، وہ شخص کون ہے؟ وہ ایک صوفی ہے تصوف کے رنگ میں اسکا ظاہر اور باطن، اس کا ذہن، اس کا دل، اسکی سوچ اور اس کا نطق سب رنگے ہوئے ہیں۔ کیا ایسے شخص کے بارے میں آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی تعلیمات قوائے عمل کو مفلوج کر دینے والی ہیں، وہ رزمگاہ حیات سے فرار کا راستہ بتاتا ہے''۔(۷۷)

جب تاتاری طوفان کی حشر سامانی اور رستہ خیزی نے تمام عالم اسلام کو تہ و بالا کر دیا تھا، عروس البلاد بغداد پوری طرح سے تخت وتاراج ہو گیا تھا، مسلمان یاسیت و ناامیدی کے سمندر میں غوطہ زن تھے، اور ان کے دلوں میں تاتاریوں کا خوف اور ان کے ناقابل تسخیر ہونے کا یقین ایسا راسخ ہو گیا تھا کہ اس نے عربی زبان میں اس مثال کا اضافہ کر دیا، اور ہمیشہ کے لئے اسے اسے زبان کا حصہ بنا دیا کہ ''اِذا قیل لكَ اِن التتار انھزموا فلا تصدق'' یعنی اگر تم سے کہا جائے کہ تاتاریوں کو شکست ہوئی ہے تو ہرگز یقین نہ کرنا۔ اس ہوشربا ماحول میں انہیں صوفیہ کی جرأت ایمانی نے حالات کا نقشہ بدل دیا، اور عالم اسلام کو فتح کرنے والوں کے دلوں کو فتح کر لیا، بلکہ انھیں برہان وقت کو کعبے کا پاسبان بنا دیا۔ ہلاکوں کا بیٹا تگودار خاں ایک خراسانی قادری صوفی کی مساعی جمیلہ سے پہلے خفیہ طور پر اور پھر علی الاعلان حلقہ بگوش اسلام ہو گیا۔ تگودار خاں کا اسلام صوفیہ کی جواں مردی اور ہمتِ رندانہ کی ایک رنگین و دلنشین داستان ہے۔ ہلاکو کا عم زاد برکہ خاں بھی ایک صوفی شمس الدین باخوری کے ہاتھوں مشرف بہ اسلام ہوا۔ قسطنطنیہ کی فتح اسلامی فتوحات کی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے، اس عظیم الشان جہاد کے لئے سلطان محمد فاتح کو آمادہ کرنے میں ان کے شیخ طریقت عاق شمس الدین کی جدوجہد اور ترغیب ہی بنیادی محرک تھی۔

کیا اب بھی یہ نام نہاد ''دانشوری'' ان پاک نہاد پر جمود و تعطل الزام لگانے کا کوئی جواز

رکھتی ہے؟ صوفیہ کی سعی و عمل اور مجاہدہ و جہاد کی روایت تو اس قدر منظم اور مسلسل ہے کہ بیگانوں کی نگاہ سے بھی پوشیدہ نہیں، پروفیسر جیب (A.R.Gibb) کہتے ہیں کہ:

''تاریخ اسلام میں بارہا ایسے مواقع آئے ہیں کہ اسلام کے کلچر کا شدت سے مقابلہ کیا گیا لیکن بایں ہمہ وہ مغلوب نہ ہو سکا اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تصوف یا صوفیہ کا انداز فکر فوراً اس کی مدد کو آجاتا تھا اور اسے اتنی قوت و توانی بخش دیتا تھا کہ کوئی طاقت اس کا مقابلہ نہ کر سکتی تھی''۔ (۷۸)

ابھی ماضی قریب میں مغربی استعمار و نوآبادیات کے خلاف جہاد کی بیشتر مہمات کی قیادت صوفیہ نے ہی کی ہے، امیر عبدالقادر جزائری متوفی ۱۸۸۳ھ کے مجاہدانہ کارناموں سے ایک عالم واقف ہے لیکن کم ہی لوگ اس حقیقت سے واقف ہونگے کہ وہ جتنے بڑے مجاہد تھے اتنے ہی بڑے صوفی اور شیخ طریقت بھی تھے۔ ان کی کتاب ''المواقف'' علم تصوف میں انکے مقام و منزلت کی شاہد عدل ہے (۷۹) انہوں نے اپنے مریدین و معتقدین کے ساتھ سترہ سال تک فرانسیسی حملہ آوروں کے خلاف جہاد و فداکاری کا وہ نمونہ پیش کیا جس کی کوئی مثال متاخر صدیوں میں نہیں ملتی ہے۔ جلاوطنی کی زندگی دمشق میں گزاری اور تادم وفات ''جہاد اکبر'' یعنی مجاہدۂ نفس، اور بندگان خدا کے قلوب کے تزکیہ میں مصروف رہے۔ اور حسب خواہش شیخ اکبر کے جوار میں مدفون ہوئے۔ (۸۰)

امیر شکیب ارسلان اپنی کتاب ''حاضر العالم الاسلامی'' میں امیر عبدالقادر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

''وكان المرحوم الأمير عبد القادر متضلعا من العلم و الأدب، سامی الفكر، راسخ القدم فی التصوف، لا يكتفی به نظرا حتی يمارسه عملا، و لا يحن إليه شوقا حتی يعرفه ذوقا، و له فی التصوف كتاب سماه (المواقف)، فهو فی هذا المشرب من الأفراد

۷۸۔ نفس مرجع، ۴۲

۷۹۔ عبدالقادر جزائری، المواقف، مطبعۃ الشباب، مصر: ۱۳۴۴ھ

۸۰۔ Syed Alim Ashraf, Tasawwuf, le coeur vivant de l'Islam, Translation: Swaleh Mahabeer, 1st Edition; Prot Louis

الأفذاذ ربما لا يوجد له نظير في المتأخرين " (۸۱)

(امیر عبد القادر مرحوم علم و ادب میں دسترس رکھنے والے، عالی نظر اور تصوف میں بلند پایہ تھے، صرف نظری اعتبار سے نہیں بلکہ عملی اعتبار سے بھی صوفی تھے، صرف شوق کے ہی نہیں بلکہ ذوق کے بھی صوفی تھے فن تصوف میں ''مواقف'' کے نام سے ان کی ایک کتاب ہے۔ وہ ایسے منفرد اور یکتائے روزگار صوفی تھے کہ متاخرین میں شاید ان کی کوئی مثال نہ ملے۔)

چیچنیا اور اسکے آس پاس کے علاقوں میں اٹھارہویں صدی کے اواخر سے روسی آمر اسٹالن کے زمانے تک مسلمانوں نے جہاد و قربانی کی ایک طویل تحریک چلائی ہے، اور اس کی قیادت سلسلۂ نقشبندیہ کے صوفیہ اور مشائخ کے ہاتھوں میں تھی۔ شیخ غازی محمد متوفی ۱۸۳۲ء، شیخ حمزہ بے اور شیخ شامل وغیرہ اس جہادی تحریک کے قائدین میں سے تھے یہ حضرات علوم حربیہ اور علوم قلبیہ دونوں میں یکساں طور پر مہارت رکھتے تھے۔ امام شامل کا نام تو ربع صدی تک روسیوں کے لئے خوف و دہشت کا مترادف بن گیا تھا۔ ایک موقع پر امام شامل جب روسی فوج کے کمانڈر جنرل سے ملنے کے لئے گئے تو اس نے آپ کو مرعوب و متاثر کرنے کے لئے بڑے تزک و احتشام کے ساتھ اپنا دربار سجایا اور امام شامل سے کہنے لگا کہ: میری عظمت کا یہ حال ہے کہ میرے اور خدا کے درمیان سوائے قیصر کے اور کوئی ذات نہیں، امام شامل نے مسکراتے ہوئے جواب دیا کہ اس لحاظ سے تو ہر مسلمان تجھ سے زیادہ عظیم ہے کیونکہ اس کے اور خدا کے درمیان کوئی نہیں ہے۔

آخری عہد میں ہی سیدی احمد شریف سنوسی کی ذات تصوف اور جہاد کی جامعیت کا شاہکار تھی، اطالویوں کا خیال تھا کہ وہ طرابلس اور برقہ پر پندرہ دن میں قبضہ کرلیں گے، انگریز جنرلوں نے اسے اطالویوں کی جنگی ناپختگی قرار دیتے ہوئے اس مہم کو سر کرنے کے لئے تین ماہ کا وقت تجویز کیا، لیکن سلسلۂ سنوسیہ کی بے مثال مزاحمت اور زبردست مدافعت نے ان سارے خیالات و اندازوں کو نقش بر آب بنادیا، اور اطالویوں کو لیبیا کے ان دونوں شہروں پر قبضہ کرنے میں پورے پندرہ سال لگ گئے، اور ۱۹۵۹ء میں لیبیا کی آزادی تک سنوسی صوفیہ کا جہاد کسی نہ کسی شکل میں جاری و ساری رہا۔

۸۱۔ تصوف کیا ہے، مرجع سابق، سید ابوالحسن علی ندوی، ''اہل تصوف اور دینی جدوجہد''، ۱۲۰

تصوف کے بارے میں چند بے بنیاد دعوے

تصوف کی غلط ترجمانی کے ساتھ ساتھ اس کے بارے میں ایسے بہت سے دعوے بھی کئے ہیں جو نہ صرف سراسر بے بنیاد ہیں، بلکہ بڑی جارحانہ نوعیت کے ہیں صرف چند ایک کے ذکر پر اکتفا کرتا ہوں۔

ا۔ ''صوفیانہ شعور فوری اعتبارات کی رہنمایانہ حقیقت کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف تخیل کی ایک جست کے ذریعے حقیقت تک رسائی حاصل کرنا چاہتا ہے''۔ (ص/٦)

اس دعوے کو مختلف پیرائے میں متعدد مقام پر ذکر کیا گیا ہے، لیکن یہ بالکل خلاف واقعہ بات ہے۔ صوفی شریعت پر عمل کرتے ہوئے مجاہدۂ نفس، تزکیہ قلب، اور تصحیح اخلاق کے بے شمار سخت و جاں گسل مراحل سے گذر کر مشاہدے کی منزل تک پہنچتا ہے۔ عموماً تصوف پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ حقیقت تک رسائی کے لئے مطلوب کے ساتھ ساتھ غیر مطلوب اعمال وجد و جہد بھی کرتا ہے، مگر فاضل مصنف فرما رہے ہیں کہ وہ صرف تخیل کی ایک جست کے ذریعہ مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے یعنی بالکل ''نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن'' والی کیفیت ہے۔ اگرچہ تاریخی شہادتوں کی روشنی میں یہ دونوں الزام غلط ہیں، لیکن ان میں سے کسی ایک کا غلط ہونا تو عقلی طور پر یقینی ہے، ورنہ اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ شاید فاضل مصنف کو اقبال کا یہ شعر نقل کرتے وقت بھی اپنا دعوی یاد نہیں آیا کہ:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں (ص/٢٣)

اس شعر میں تو شاید تاویل کا کوئی پہلو نکل آئے، لیکن جس تصوف پر یہاں فوری اعتبارات کو نظر انداز کرنے کا الزام ہے وہی اس بات کے لئے بھی مورد الزام ہے کہ وہ اقوام کو فوری اعتبارات کی ''غذا'' اور ''کشتۂ حالات'' بنا دیتا ہے اور خود ان کا شکار بن جاتا ہے۔ (ص/٦٥، ٧٢)

آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ تصوف بیک وقت دو متضاد صفتوں سے متصف ہو، وہ فوری اعتبارات سے ''بے پرواہ'' (ص/۹) بھی رہے، اور اپنے ساتھ ساتھ قوم کو بھی اس میں مبتلا کردے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں دعوے متعارض ہیں اور ''اذا تعارض تساقط'' کے مصداق دونوں نا قابل قبول اور ساقط الاعتبار ہے۔

۲۔ ''افلاطونیت اور تصوف دونوں ایک لحاظ سے ادراک بالحواس کی نفی پر قائم ہیں'' (ص/۱۲،۱۳)

تصوف کے بارے میں یہ دعوی بالکل غلط ہے، بلکہ ادراک بالحواس کی نفی ممکن ہی نہیں ہے، البتہ حواس کے ذریعہ جو علم یا ادراک حاصل ہوتا ہے اس کی صحت وصداقت میں بحث ہوسکتی ہے۔ جیسے آنکھ سے جو کچھ دکھائی پڑ رہا ہے وہ صحیح ہے یا غلط، واقعی ہے یا غیر واقعی اس میں تو اختلاف ہوسکتا ہے، لیکن آنکھ سے صحیح یا غلط کچھ دکھائی پڑ رہا ہے اس سے تو کوئی جاہل واحمق بھی انکار نہیں کرسکتا۔ لہذا ادراک بالحواس کی نفی تو کوئی نہیں کرتا ہاں علم یا ادراک بالحواس کی صحت و صداقت میں فلسفیوں کا ایک گروہ شک ضرور کرتا ہے، اور اس کے مطابق حواس علم یقین کا ذریعہ نہیں ہے۔ فلسفیوں کے اس گروہ کو سوفسطائی کہا جاتا ہے۔ تصوف۔ سے اس کی براءت کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ شیخ ہجویری جیسے صوفی نے اپنی کتاب کشف المحجوب کے باب ''اثبات علم'' میں ایک فصل قائم کیا ہے، جس میں سوفسطائیوں اور ادراک بالحواس کی نفی کرنے والوں کی مذمت کی ہے۔ (۸۲)

ہاں یہ ضرور ہے کہ صوفیہ حواس کو علم وادراک کا واحد ذریعہ نہیں سمجھتے، اور نہ ہی اس بات کے قائل ہیں کہ حواس سے حاصل ہونے والا ہر علم حتمی اور یقینی ہے، کیونکہ کبھی کبھی انسان فریب حواس کا شکار ہوجاتا ہے۔

۳۔ ''ہمہ اوستی عقائد کی بنیاد پر ہی دارا شکوہ ہندومت اور اسلام کے متحد الاصل ہونے پر یقین کامل رکھتا تھا، وہ اپنی تصنیف سرا کبر میں دعوی کرتا ہے کہ قرآن اپنشدوں میں چھپا ہوا ہے'' (ص/۳۱)

اگرچہ دارا شکوہ تصوف کی کسی مسلّم شخصیت کا نام نہیں ہے لیکن یہی بات خود فاضل مصنف نے متعدد بار کہی ہے پھر دارا شکوہ یا تصوف کو مطعون کرنے کی کیا ضرورت ہے، فرماتے ہیں کہ :

۸۲۔ کشف المحجوب، مرجع سابق، ۷۳،۷۴

''قرآن کریم کے مطابق تمام انسان ساختہ نظام اصل آفاقی نظام اقدار کے تخریب شدہ تناسبات (Distorted Patterns) ہیں'' (ص/۱۰۳)

اور ظاہر ہے کہ ہر تخریب شدہ میں اس کی اصل چھپی ہوئی ہوتی ہے، یعنی جو بات داراشکوہ نے صرف اپنشیدوں کے بارے میں کہی ہے اس کو اس عبارت میں اتنا عام کر دیا گیا ہے کہ اس میں دینی ولادینی اور مادی و روحانی سارے نظام شامل ہو گئے ہیں، اس بات کی مصنف نے صراحت بھی کی ہے:

''تصوف سے لیکر فاشزم تک ہر مادی اور روحانی نظام اسلامی عناصر پر ہی مبنی ہے''۔ (ص/۱۱۶)

داراشکوہ نے تو یہ بات ہمہ اوستی کے عقائد کی بنیاد پر کہی تھی جیسا کہ فاضل مصنف کا دعوی ہے، لیکن خود انہوں نے وہی بات کس بنیاد پر کہی ہے یہ تو وہی بتا سکتے ہیں۔

۴۔ ''یوں تو تصوف کی بنیاد ہی باطنیت پر قائم ہے'' (ص/ ۳۵)

یہ بھی کتاب میں موجود بے شمار بے بنیاد و مزعوم دعووں میں سے ایک ہے۔ البتہ اگر باطنیت سے یہ مراد ہے کہ تصوف کی بنیاد تزکیہ باطن، تعمیر باطن اور علم باطن پر ہے تو یہ ایک حد تک صحیح ہے، لیکن یہ فاضل مصنف کے منشا کے خلاف ہے اور اگر اس سے مخصوص فرقہ کی طرف اشارہ ہے تو یہ تاریخی حقائق کے خلاف ہے کیونکہ اس فرقہ کا وجود تصوف سے بہت بعد میں ہوا ہے۔

اور اگر باطنیت سے مراد کوئی ایسا سری نظام ہے جو معارض اسلام ہے، یا ایسا منہج اور طریقہ ہے جو ظاہر شریعت کے مخالف ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی اسلام کو کبھی جانا ہی نہیں جا سکا، اور اس عہد 'ارتداد' میں ہی اس کا انکشاف ہوا ہے۔ کیونکہ ہمیشہ اور ہر دور میں امت کا سواد اعظم، مجتہدین، محدثین، فقہاء اور علماء و حکماء کی بھاری اکثریت تصوف سے وابستہ رہی ہے تو کیا ان سب کے فکر و عقیدے کی بنیاد باطنیت پر تھی؟ بلکہ کیا پورا اسلام ہی باطنیت پر قائم ہے؟

۵۔ ''تصوف کے تصور 'شھادہ بالمشاہدہ' کے برخلاف قرآن میں 'شھادہ بالغیب' کا تصور پایا جاتا ہے'' (ص/ ۵۰)

تصوف میں مشاہدے اور رویت قلبی کی گفتگو ہو چکی ہے، اور وہاں اکابرین صوفیہ کے

حوالے سے عرض کیا جا چکا ہے کہ تصوف میں مشاہدے کا مفہوم کیا ہے جس کے اعادے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ رہا شھادہ بالمشاہدہ کا تصور تو تصوف میں سرے سے ایسا کوئی تصور ہے ہی نہیں ، بلکہ یہ ترکیب ہی منطق وزبان کی رو سے بے ڈھب ہے۔ البتہ مشاہدہ بعد الایمان تصوف کا حصہ ضرور ہے۔ اور قرآن میں بھی شاھدہ بالغیب کا کوئی تصور نہیں رہے بلکہ ایمان بالغیب کا تصور ہے۔ 'شہادہ' کا تعلق غیب سے نہیں بلکہ ایمان سے ہوتا ہے یعنی شہادت، ایمان کی ہوتی ہے غیب کی نہیں ہوتی ہے صوفیہ بھی قرآنی تصور کے مطابق پہلے ایمان بالغیب اور پھر مشاہدہ بالایمان والعمل کے قائل ہیں، یعنی پہلے غیب پر ایمان ہوتا ہے پھر اسلام پر عمل ہوتا ہے اور پھر مشاہدہ حاصل ہوتا ہے۔ یہی ترتیب حدیث جبریل کی بھی ہے یعنی: ایمان، اسلام اور احسان۔

علوم اسلامیہ میں اصطلاحات کا وافر ذخیرہ موجود ہے، نئی اصطلاح وضع کرنے کی ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور پھر ایسی وضع کس کام کی جو نہ اسلام کی صحیح ترجمانی کر سکے، اور نہ واضع کا مفہوم ومطلب ادا کر سکے۔

۶۔ ''تصوف میں نفی خودی، یا تعطل شعور اور سکری کیفیت میں استغراق کے استمرار یا اعادے Recurrence کو اور صحو کے دوران بھی فوری اعتبارات (تخلیق خداوندی) کی جانب حقارت اور بے پروائی کے رویے کو منتہائے آروز سمجھا جاتا ہے'' (ص/۵۲)

تصوف میں ایسا کوئی رویہ آرزو بھی نہیں ہے منتہائے آرزو کیا ہوگا۔ اور نہ یہ صحیح ہے کہ تصوف خودی کی نفی کرتا ہے، البتہ تصوف ہو یا اسلام ان میں خودی کی ''خدائی'' یا ''ہمہ منم'' کیلئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور نہ یہاں کسی ایسی نام نہاد ملحدانہ خودی کے لئے کوئی جگہ ہے جو ''لافانی'' ہو، یا جس کے وجدان کا تجربہ کسی کو ''شان خداوندی سے زیادہ نشاط انگیز اور پر کیف محسوس ہوتا ہے'' معاذ اللہ۔

دنیا کی بے ثباتی اور بے قیمتی کا تصور تصوف نے قرآن وسنت سے ہی لیا ہے، قرآن نے دنیوی زندگی کو ''لہو ولعب'' اور ''دھوکے کی متاع'' قرار دیا ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہ کے ساتھ بکری کے ایک کان کٹے مردار بچے

کے پاس سے گزرے، اور اپنے صحابہ سے فرمایا کہ تم میں سے اسے ایک درہم میں کون خریدنا چاہے گا، عرض کیا کہ: یا رسول اللہ ہم میں سے کوئی اسے کسی قیمت پر نہ لینا چاہیگا، اگر یہ زندہ بھی ہوتا تو عیب دار ہوتا کیونکہ یہ کن کٹا ہے اور ابھی تو یہ مردار ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''فواللہ للدنیا أھون علی اللہ من ھذا علیکم'' (۸۳)

(خدا کی قسم جس قدر یہ تمہاری نظروں میں حقیر ہے اللہ کے نزدیک دنیا اس سے زیادہ حقیر ہے۔)

اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ دنیا اللہ کے نزدیک مچھر کے پر کے برابر بھی نہیں ہے۔ (۸۴)، ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے سنا ہے کہ:

''إن الدنیا ملعونۃ و ملعون ما فیھا إلا ذکر اللہ وما والاہ و عالم ومتعلم'' (۸۵)

(بیشک دنیا و مافیہا سب ملعون ہے سوائے اللہ کے ذکر، متعلقات ذکر اور عالم و متعلم کے۔)

یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں ہے لہذا اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں ورنہ دنیا کی حقارت و بے قیمتی پر دلالت کرنے والی آیات واحادیث کا شمار مشکل ہے۔ لہذا اس رویہ کو تصوف کے ساتھ خاص کیا جانا صحیح نہیں ہے بلکہ یہی اسلامی رویہ ہے۔

۷۔ ''افلاطونی فکر جو تصوف کا ایک پسندیدہ مسلک رہی ہے اقبال کی تنقید کا اسی لئے نشانہ بنتی ہے کہ......'' (ص/۶۱)

افلاطونیت سے تصوف کے متاثر ہونے کا الزام اس کے مخالفین برابر لگاتے رہے ہیں لیکن کسی نے افلاطونی فکر کو تصوف کا پسندیدہ مسلک کہنے کی جرأت نہیں کی ہے، یہ بات صرف علم و ثقافت کے مسلسل زوال کا آئینہ دار ہے، ممکن ہے کہ تصوف کا آنے والا ناقد اسے افلاطونیت کا

۸۳۔ کتاب الزہد والرقائق، حدیث نمبر: ۵۲۵۷

۸۴۔ الجامع الترمذی، کتاب الزہد، باب ما جاء فی ھوان الدنیا علی اللہ عز وجل (اللہ عز وجل کے نزدیک دنیا کی بے قیمتی اور حقارت کے بیان میں وارد ہونے والی احادیث پر مشتمل باب)، حدیث نمبر: ۲۲۴۲

۸۵۔ نفس مرجع، حدیث نمبر: ۲۲۴۴

عین ہی قرار دیدے۔ یہ دعوی فاضل مصنف کی اس نفسیاتی کیفیت کا غماز ہے جو انہیں کلام اقبال میں تصوف کی مخالفت میں کچھ زیادہ نہ ملنے کے سبب لاحق ہوئی، چنانچہ انہوں نے افلاطونیت پر اقبال کی طویل منثور و منظوم تنقید ذکر کر ڈالی، اور اس سے پہلے اس ایک جملے کی پیوند کاری کر دی تا کہ ان سب کو تصوف کے کھاتے میں ڈالا جا سکے۔

تصوف کا سر چشمہ غیر اسلامی ہے، یہ تصوف پر ایک قدیم متجدد الزام ہے۔ لیکن یہ الزام لگانے والے اس غیر اسلامی ''سر چشمہ'' کے تعین میں باہم سخت اضطراب اور اختلاف کا شکار ہیں۔ ایک گروہ اسے ویدوں کی تعلیمات سے ماخوذ مانتا ہے، اسکی قیادت ہارٹن (Horton)، بلوشیٹ (Blochet) اور ماسینون (Massignon) وغیرہ کرتے ہیں۔ تو دوسرا بدھ مذہب کے زہد و تبتل کو تصوف کا منبع سمجھتا ہے، اس کے سرخیل گولڈ زیہر (Goldzeher) اور او لیری (O'Leary) وغیرہ ہیں۔ تیسرا گروہ اسے عیسائی رہبانیت سے مستعار قرار دیتا ہے۔ ابتدا میں پروفیسر نکلسن کی بھی یہی رائے تھی، لیکن بعد میں انھوں نے اس سے رجوع کر لیا، اور "Encyclopaedia of Religion and Ethic" میں یہ اعتراف کیا ہے کہ تصوف کے ماخذ اور نشو و نما کے بارے میں ابھی تک کے سارے اندازے غلط ہیں اور اس کا ماخذ صرف اور صرف کتاب و سنت ہے۔ بعض حضرات کی نظر میں یہ افلاطونیت کا عربی نسخہ ہے، اور بعض دوسروں کے خیال میں یہ ایرانی مانویت کا چربہ ہے، یہ بھانت بھانت کی بولیاں ہی اس الزام کے بے حقیقت ہونے کی دلیل ہیں۔

۸۔ ''اقبال تصوف کے اس نقطۂ نظر کو اسلام سے صریحا انحراف تصور کرتے ہیں کہ عبادت کو اکتساب و اظہار عبودیت کے بجائے انکشاف حقائق کا ذریعہ سمجھا جائے۔ اس نقطۂ نظر کے حامل صوفیہ کے رویہ کو اسلام سے متصادم قرار دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ اس نئے ''گروہ نے اسلامی زہد و عبادت کے فلسفیانہ اور مذہبی حقائق معلوم کرنے کا ایک اور اصول قائم کیا ہے۔ اور اس اعتبار سے ایک نئے فلسفے کی بنیاد رکھی ہے'' (ص/۱۰۷)

یہ عبارت فاضل مصنف کے منہج بحث، طریقۂ کار اور اصول استدلال کی جامع تصویر ہے

۔ پہلے اس میں ایک دعوی ہے کہ تصوف عبادت کو انکشاف حقائق کا ذریعہ سمجھتا ہے، جو بالکل خلاف واقعہ دعوی ہے۔ تصوف میں تمام عبادت وریاضت احکام الٰہی کی تکمیل اور رضائے الٰہی کی تحصیل کے لئے ہوتی ہے، کشف وکرامت اس کے ثمرات میں سے ہے، لیکن براہ راست مقصود نہیں ہے۔ جیسے وضو طہارت کے حصول کے لئے ہوتا ہے لیکن اس سے صفائی اور تازگی بھی حاصل ہوجاتی ہے۔

پھر شاید انہیں خود اپنے اس عمومی دعوے کے ہلکے پن کا احساس ہوا چنانچہ انہوں نے ''اس نقطۂ نظر کے حامل صوفیہ'' کہہ کر اسے مخصوص کرنے کی کوشش کی ہے یعنی سارے صوفیہ عبادت کو حقائق کے انکشاف کا ذریعہ نہیں سمجھتے تو پھر پورے تصوف کو اس کے لئے مورد الزام ٹھہرانا کہاں کا انصاف ہے۔ اور ان دونوں گروہوں میں سے کون تصوف کی نمائندگی کرتا ہے اور کون نہیں کرتا ہے اسے کون طے کریگا۔ اگر فاضل مصنف اس تخصیص کو شروع سے ہی لیکر چلتے اور یہ کہتے کہ بعض صوفیہ ایسا سمجھتے ہیں تو نہ بات اس قدر غلط ہوتی اور نہ ان کی عبارت اس قسم سے تضاد وتناقض کا شکار ہوتی۔

تیسری بات یہ کہ فاضل مصنف نے اپنے دعوے کے لئے اقبال کا جو قول نقل کیا ہے اس میں اس بات کا شائبہ تک نہیں ہے کہ اقبال کا مخاطب تصوف یا صوفیہ ہیں۔ وہ کسی نئے گروہ کی بات کررہے ہیں اور ان کی عبارت سے یہ بالکل واضح نہیں ہے کہ وہ گروہ کون ہے۔ اور نہ مصنف کے دعوے کے مطابق اقبال اسے اسلام سے متصادم اور منحرف قرار دے رہے ہیں بلکہ اس سے تو یہ تک پتہ نہیں چل رہا ہے کہ اقبال اسکی تائید کررہے ہیں یا تردید کررہے ہیں، اس ''گروہ'' سے اختلاف کررہے ہیں یا اتفاق کررہے ہیں۔

آخری اور سب سے دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال کی بات کا فاضل مصنف کے دعوے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے اقبال جس گروہ کی بات کررہے ہیں وہ ''اسلامی زہد وعبادت کے فلسفیانہ اور مذہبی حقائق'' معلوم کرتا ہے یا کرنا چاہتا ہے جب کہ فاضل مصنف کا دعوی ہے کہ اقبال یہاں عبادت کو انکشاف حقائق کا ذریعہ سمجھنے والوں کا رد کررہے ہیں۔ عبادت کو انکشاف حقائق کا ذریعہ سمجھنا الگ بات ہے اور عبادت کے حقائق کو سمجھنے کی کوشش کرنا الگ بات ہے

گویا فاضل مصنف اقبال کی اس عبارت کا موضوع اور مفہوم ہی نہیں سمجھ سکے، جبکہ یہ بے حد سادہ اور آسان ہے۔

۹۔ ''اگر اسلام کا مقصد عبدیت ہے تو تصوف کا حلول یا وصال ...... حلول یا وصال سے مراد ہے کہ بندے کا وجود خدا کے وجود میں ضم ہو جائے ویسے ہی جیسے قطرہ دریا میں مل جاتا ہے۔'' (ص/۱۰۹)

جس طرح یہ دعوی بے حوالہ ہے اسی طرح بے بنیاد بھی ہے۔ اس سلسلے میں کبار صوفیہ کے حوالے سے عرض کر چکا ہوں کہ تصوف پر حلول و اتحاد کا الزام سراسر غلط ہے۔ مشاہدے کی گفتگو میں سہل بن عبداللہ تستری اور وحدۃ الوجود کی بحث میں شیخ علی خواص، ابن عربی اور شعرانی کے اقوال بھی پیش کر چکا ہوں جن میں صراحت کے ساتھ اس عقیدے کی مذمت اور تصوف کی اس سے براءت کی گئی ہے۔

شیخ علی ہجویری نے تو اپنی کتاب میں ایک فصل قائم کی ہے جس کا عنوان ہے ''حلولیہ لعنہم اللہ'' (حلول کا عقیدہ رکھنے والے، ان پر اللہ کی لعنت ہو) اس فصل میں شیخ نے حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھنے والوں کا کما حقہ رد و ابطال کیا ہے۔ (۸۶)

اتحاد و حلول تو بڑی بات ہے تصوف تو 'قرب بالذات' کا بھی قائل نہیں ہے، ابوالحسن نوری فرماتے ہیں کہ :

"فاما القرب بالذات فتعالى الملك الحق عنه، فانه يتقدس عن الحدود والأقطار، ونهاية والمقدار۔" (۸۷)

(رہا قرب بالذات تو اللہ تعالی کی ذات اس سے بلند ہے، وہ حدود و اقطار اور نہایت و مقدار سے ماوراء ہے۔)

۱۰۔ ''اگر یہ راہ لازماً انکشاف حقیقت پر منتج ہوتی تو کم از کم مسلم صوفیہ میں ماہیت حقیقت سے متعلق مکمل اتفاق رائے ہونا چاہئے تھا یا کم از کم کوئی اہم فرق نہیں ہونا چاہئے تھا۔ لیکن تصوف میں وجودی اور شہودی دو مکاتیب فکر پائے جاتے

۸۶۔ کشف المحجوب، مرجع سابق، ۳۶۰

۸۷۔ طہ عبدالباقی، من اعلام التصوف الاسلامی، مرجع سابق، ۸۴

ہیں جو ماہیت حقیقت کو دو متضاد طریقوں سے بیان کرتے ہیں'' (ص/۱۱۱)

یہ راہ انکشاف حقیقت پر نہیں بلکہ رضائے الٰہی کے حصول پر منتج ہوتی ہے وجودی ہوں یا شہودی دونوں اس نتیجہ سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ اور دونوں فکر میں تضاد کی بات خلاف واقعہ ہے۔ صرف تعبیر میں اختلاف ہے، شاہ ولی اللہ کے نزدیک وحدۃ الوجود ہی بنیادی حقیقت ہے اور وحدۃ الشہود اسی میں داخل اور اسکے ایک پہلو کی نمائندگی کرتا ہے اور دونوں میں صرف لفظی اختلاف ہے۔ (۸۸)

إن أردت إلا الإصلاح ، والله من وراء القصد ، و صلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله و صحبه و حزبه أجمعين

۸۸ محمد یاسین مظہر صدیقی، الامام الشاہ ولی اللہ الدہلوی، مرجع سابق، ۱۷

جمعیّت اشاعتِ اہلسنّت پاکستان کی سرگرمیاں

مدارس حفظ و ناظرہ

جمعیّت اشاعتِ اہلسنّت پاکستان
کے تحت صبح و رات کو حفظ و ناظرہ کے مختلف مدارس لگائے جاتے ہیں جہاں قرآن پاک حفظ و ناظرہ کی مفت تعلیم دی جاتی ہے۔

درس نظامی

جمعیّت اشاعتِ اہلسنّت پاکستان
کے تحت صبح اور رات کے اوقات میں ماہر اساتذہ کی زیرِ نگرانی درس نظامی کی کلاسیں لگائی جاتی ہیں۔

دار الافتاء

جمعیّت اشاعتِ اہلسنّت پاکستان
کے تحت مسلمانوں کے روزمرّہ کے مسائل میں دینی رہنمائی کے لئے عرصہ دراز سے دار الافتاء بھی قائم ہے۔

مفت سلسلہ اشاعت

جمعیّت اشاعتِ اہلسنّت پاکستان
کے تحت ایک مفت اشاعت کا سلسلہ بھی شروع ہے۔ جس کے تحت ہر ماہ مقتدر علماء اہلسنّت کی کتابیں مفت شائع کرکے تقسیم کی جاتی ہے۔ خواہش مند حضرات نور مسجد سے رابطہ کریں۔

ہفتہ واری اجتماع

جمعیّت اشاعتِ اہلسنّت پاکستان
کے زیرِ اہتمام نور مسجد کاغذی بازار میں ہر پیر کو رات بعد نماز عشاء فوراً ایک اجتماع منعقد ہوتا ہے۔ جس میں مختلف علماء کرام مختلف موضوعات پر خطاب فرماتے ہیں۔

کتب و کیسٹ لائبریری

جمعیّت اشاعتِ اہلسنّت پاکستان
کے تحت ایک لائبریری بھی قائم ہے۔ جس میں مختلف علماء اہلسنّت کی کتابیں مطالعہ کے لئے اور کیسٹیں سماعت کے لئے مفت فراہم کی جاتی ہیں۔ خواہش مند حضرات رابطہ فرمائیں۔

روحانی پروگرام

تسکینِ روح اور تقویت ایمان کے لئے شرکت کریں
ہر شبِ جمعہ نمازِ تہجد اور ہر اتوار عصر تا مغرب ختم قادریہ اور خصوصی دعا